Ph. Sp.
905.

Ph. sp.
905r
Voigtländer

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Eine Untersuchung über die Natur des menschlichen Wissens mit Berücksichtigung des Verhältnisses der Philosophie zum Empirismus

von

Dr. J. A. Chr. Voigtlaender.

Frei von Tadel zu sein, ist der niedrigste Grad und der höchste;
Denn nur die Unmacht führt oder die Größe dazu.

Schiller.

Berlin, 1845.

Verlag von Julius Springer.

402. B.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorrede.

Wie dem Sohne, wenn er das elterliche Haus verläßt, um in der weiten Welt sich umzusehen und eine neue Heimath sich zu suchen, der sorgsame Vater Empfehlungsschreiben mitzugeben pflegt, damit er von den Freunden erkannt werde als des alten Freundes Sohn und eine gute Aufnahme finde: mit gleichen Wünschen läßt ein Schriftsteller bekanntlich seine Schrift unter das Publikum treten, indem er, was ohnehin schon jedem bekannt ist, daß man nämlich sein Kind gut aufnehmen möge, sorgsam ausspricht und ihm, um es vor übeln Nachreden zu schützen, eine Vorrede mit auf den Weg giebt, damit ein jeder es als ein gut geartetes und der Welt einst heilsames Kind begrüße und, falls es dennoch Schwächen haben sollte, das eine Auge zudrücke und mit dem andern nur liebäugele. Verzeihlich jedenfalls, denn ein jeder liebt sein Kind, wie Platon sagt. *)

*) Republ. libr. I. p. 330. C. ed. Steph. Ὥσπερ γὰρ οἱ ποιηταὶ τὰ αὑτῶν ποιήματα καὶ οἱ πατέρες τοὺς παῖδας ἀγαπῶσι, ταύτῃ τε δὴ καὶ οἱ χρηματισάμενοι περὶ τὰ χρήματα σπουδάζουσιν ὡς ἔργον αὑτῶν, καὶ κατὰ τήν χρείαν ᾗπερ οἱ ἄλλοι.

Auch der Verfasser vorliegender Untersuchung hat sich zu einer Vorrede entschlossen, nicht jedoch, um einer übeln Nachrede vorzubeugen — denn diese wird aller Wahrscheinlichkeit nach, wenn nicht schweigen, so doch ein Anderes sagen, als was ihr vorgeredet ist; es wird nichts nützen, dem etwaigen Recensenten einen Maßstab zur Beurtheilung anzubieten, denn ein Recensent steht ja immer höher als der Schriftsteller, und nicht wird er sich daher herablassen, den ihm gereichten Maßstab freundlich aufzunehmen und zur Beurtheilung anzuwenden, froh, daß er im Besitze einer selbstfabricirten Elle ist — sondern bloß, um sich nicht durch ein Abweichen von der herrschenden Sitte den Schein eines Unsittlichen und Revolutionären zuzuziehen. *) Er erlaubt sich daher, bloß um Stoff zu einer Vorrede zu haben, aus einander zu setzen, was er gewollt, und warum er gerade auf solche Weise, wie er es versuchte, seinen Zweck erreichen zu können geglaubt.

Es ist der Standpunkt der modernen Philosophie, welcher in dem Verfasser eine Stimmung hervorrief, wie sie einst Jeremias in seinen Klageliedern hatte. Eine Erscheinung jedoch pflegt ein Jeder mit eigenen

*) Bekanntlich hält man jede Abweichung von der herrschenden Sitte für unsittlich und tadelnswerth, eine Auffassung des Sittlichen, welche eine Consequenz aus dem Prinzip der Verehrer der Zeitwahrheiten, der sogenannten Revolutionären ist; denn giebt es uur Zeitwahrheiten, so ist die Meinung der Menschen wie entscheidende so gerechte Richterin. Dies Prinzip wird von seinen Anhängern für ein Produkt des modernen Zeitgeistes gehalten, doch schon die alten Sophisten, wie Protagoras mit seinem Schwarm, haben es ausgesprochen: *ἄνθρωπον εἶναι μέτρον πάντων χρημάτων.*

Augen zu sehen, wenn schon mancher durch die Brille eines Andern sieht; es ist daher kein Wunder, wenn Viele von der modernen Philosophie eine andere Meinung haben als der Verfasser. Seine Meinung von ihr beruht auf Folgendem. Es sind in der jüngsten Zeit Hegelianer aufgetreten, welche sich den Schein geben, als seien sie über Hegel hinausgegangen und als Fortbildner wie der Hegelschen, so der Philosophie überhaupt zu betrachten. Mit Hegel stimmen sie darin überein, daß sie das Wahre als Resultat immanenter Entwicklung auffassen; weil sie eine spätere ist, gilt unsere Zeit ihnen als eine Zeit höherer Entwicklung. Von einigen derselben läßt sich mit Recht sagen: „Unsre Philosophen schwärmen im Absoluten und machen sich mit den höchsten Problemen der Metaphysik, der Religionsphilosophie zu thun, sie bauen himmelwärts, ohne zu untersuchen, ob auch der Grund noch feststehe; diesen, denken sie, hat ein Anderer vor uns mit Meisterhand gelegt, und sie halten es für unmöglich, daß dieser einst ihre stolzen Gebäude nicht mehr zu tragen vermöchte. Ihre hohen Resultate, mit denen sie das Reich der Vernunft ausgemessen zu haben glauben, halten sie denen entgegen, die andern Sinnes sind, und sind voll des Glaubens, daß der Verkündigung ihrer Lehre, ihrer Resultate gegenüber jede andere Ansicht in Nichts zusammensinken werde." *) Andere schwärmen weniger im Absoluten, kümmern sich um die Probleme der Metaphysik gar nicht, für sie

*) Alexis Schmidt, Beleuchtung der neuen Schellingschen Lehre. Berlin, 1843. Vorw. S. 4.

hat Hegel Alles bewiesen, so daß sie nur Consequenzen aus der absoluten Philosophie ziehen und unter das Publikum bringen zu müssen glauben. Was sie aber als Produkt des modernen Zeitgeistes, als etwas Niegehörtes, zu Tage fördern, das lesen wir der Hauptsache nach in den Schriften der Alten, welche uns die Lehren der alten Sophisten mittheilen, wenn schon in anderer Form; denn die neuern Sophisten beweisen Alles, indem sie behaupten, es könne nicht anders sein, als hätten sie wenig Scharfsinn von ihrem Ahnherrn Protagoras geerbt, erklären, es sei Zeit, aufzuhören, die Ungründlichkeit zu tadeln. *)

Es ist dahin gekommen, daß wir mit Hegel's Worten, mit welchen er das Treiben der Nachfolger Kant's bitter rügt, das Treiben seiner eigenen Nachfolger und Vertreter rügen können. Diese Worte lauten: „Das bei uns am weitesten verbreitete Philosophiren tritt nicht aus den kantischen Resultaten, daß die Vernunft keinen wahren Gehalt erkennen könne, und in Ansehung der absoluten Wahrheit auf das Glauben zu verweisen sei, heraus. Was aber bei Kant Resultat ist, damit wird in diesem Philosophiren unmittelbar angefangen, damit die vorhergehende Ausführung, aus welcher jenes Resultat herkömmt, und welche philosophisches Erkennen ist, vorweggeschnitten. Die kantische Philosophie dient so als Polster für die Trägheit des Denkens, die sich damit beruhigt, daß bereits Alles bewiesen und abgethan sei." **) Es ist dahin gekom-

*) W. Löser, Entwickelungsgesetz des Zeitgeistes, 1844.
**) Wissenschaft der Logik. Berlin, 1832. S. 52. Anm.

men, daß das Treiben der deutschen Philosophen mit solchen Worten von Ausländern gerügt wird:*) „Und doch ist es möglich, sich hier zu amüsiren; ist nichts Anderes da, so sind doch hier so viele Deutsche, und jeder zeigt als Deutscher ein anderes Kunststückchen, eins immer ergötzlicher als das andere. Ich besuche die Universität, ich finde dort philosophische, physische und litterarische Kunststückchen. Allenthalben, bei jedem Schritt producirt sich der Berliner Witz, d. i. ein schwerer, grober, möglichst witzloser und bei dem Allen doch überaus ergötzlicher Witz, ergötzlich deßwegen, weil die Landsleute von ganzem Herzen über ihn lachen. Es ist wunderbar, wie der schwerfällige, pedantische Haufen der deutschen Professoren nach Witzen jagt, ohne zu wissen, daß sie dadurch über und über lächerlich werden. Ich weiß nicht warum, aber es freut mich. Widerwärtig würde es für mich sein, bei Leuten, die in ihrem geistigen Uebermuth zu so seltsamen Resultaten kommen, einen gewissen Anstand und Würde zu finden, was Alles wahrhaft Gelehrten und insbesondere aufrichtigen Freunden der Wahrheit so eigenthümlich ist. Die hiesigen Professoren sehen im Umgange mit Menschen sehr unvortheilhaft aus, und ihre triviale Art, sich auszudrücken, vermindert den ersten Eindruck keineswegs. Ich rede nur von denen, welche ich die Ehre habe zu hören, z. B. von Michelet, dessen Vorlesungen über Geschichte der Philosophie ich besuche. Es ist ein seltsames Schauspiel, wie er diesen wichtigen Gegenstand

*) Petersburger Wochenblatt, Auszug aus einem Briefe aus Berlin, dem Verfasser in der Uebersetzung mitgetheilt von seinem Freunde Dr. Wilh. Fecht aus Warschau.

unbarmherzig peinigt, um ihn zu einem vorher geschmiedeten Witz hinzuzerren. Dann entsteht ein allgemeines, so dummes und bäurisches Gelächter, daß man sich wahrhaft bei dem Gedanken wundern muß, daß es von einer lernenden Jugend ausgeht, und zwar in einer Nation, welche sich allein nur wahre Gelehrsamkeit und Civilisation zuschreibt. Es ist dies das ungehobelte Gelächter des Pöbels, wenn er sich an den einfältigen Späßen des Bajazzo erfreut. Solcher Witze und Gelächter giebt es in jeder Vorlesung Michelet's einige. — Ich habe von Michelet zuerst gesprochen; denn in der That, sieht man von seinen wahnsinnigen Meinungen und seinem trivialen Vortrage ab, so ist er wenigstens ein gelehrter und von seinem Gegenstande, sei es wahrhaft, sei es irrthümlich begeisternder Mann."

Wenn Hegel darüber klagte, daß „der reflectirende Verstand sich der Philosophie bemächtigt habe," so dürfen wir noch mehr darüber klagen, daß an die Stelle des mit Ernst und Wahrheitsliebe prüfenden Verstandes blinder Glaube getreten. Und in der That ist der blinde Glaube, möge er in der Philosophie oder in der Religion hervortreten, gleich gefährlich; er bewirkt in dem einen wie in dem andern Falle Trägheit des Geistes und führt zum Aberglauben und Fanatismus. Sogenannte Freidenker, welche von keiner Religion wissen wollen, welche mit gewandter Dialektik den Glauben an eine Offenbarung zu zerstören suchen, welche nichts als eine sichtbare Natur anerkennen, Gott für das objectivirte menschliche Ich, die Religion für Anthropomorphismus erklären: solche Freidenker, wie sehr liegen sie in den Fesseln eines blinden

Glaubens! Ausgehend von bestimmten Voraussetzungen, welche sie für unumstößlich halten, kommen sie zu ihren seltsamen Resultaten, und bauen sie, ohne den Grund geprüft zu haben, aus zu einem Gebäude.

Was der Verfasser gewollt, ist nicht so wohl etwas Positives zu geben, als in Bezug auf gewisse Vorurtheile Zweifel zu erregen; denn der Zweifel treibt an zum Forschen und Prüfen. Zu diesem Behufe genügte eine selbstständige Entwicklung nicht, es war vielmehr auf verbreitete Meinungen einzugehen. Daß vor allen Hegel berücksichtigt worden, und zwar ohne weitere Berücksichtigung seines Ansehns, das er bei Vielen genießt, kann nicht auffallen. Hegel steht in der Geschichte der Philosophie da als ein Stern erster Größe, kein Angriff kann seinen Ruhm schmälern, kein Sehender seine Verdienste um die Wissenschaft leugnen; doch glaubt der Verfasser, der ihn hochverehrt, daß man seinem Beispiele folgen, wie er mit Ernst und ungeheuchelter Wahrheitsliebe philosophiren müsse, um ihn wahrhaft zu ehren. Der Verf. hat daher kein Bedenken getragen, jeden Bastard, den Hegel zur Welt gebracht, wenn die Entwicklung ihn darauf führte, mit rechtem Namen zu nennen, weil es nach seiner Ansicht nur eine Kleingeisterei ist, aus persönlicher Rücksicht den Irrthum geschont wissen zu wollen, wovon Niemand freier war als Hegel; nicht die Gegner, sondern die Anhänger haben dem Ansehn der Hegelschen Philosophie am meisten geschadet.

Die Natur des menschlichen Wissens vollständig zu erörtern, war dem Verf. nicht möglich, weil dazu mehr Muße, als er genießt, gehört; denn eine voll-

ständige Erörterung desselben umfaßt in der That das ganze Gebiet der Philosophie. Doch ist er der Ueberzeugung, daß er nicht fruchtlos geschrieben, wenn er Leser findet, wie er sie wünscht.

Berlin, im Mai 1845.

Der Verfasser.

Einleitung.

Noch immer stehen sich Philosophie und Empirismus feindselig gegenüber als zwei Mächte, deren jede nur von der völligen Unterdrückung der andern ein sicheres Bestehen hofft. Weit entfernt einander die Hand zur Versöhnung zu bieten, führen die Verfechter derselben nur das grause Losungswort im Munde: „Entweder — oder!" Der Partheigeist, welcher in der Religion Sekten stiftet und Andersdenkende verketzert und verdammt, welcher im Staate jede Regung für das gemeine Wohl unterdrückt, schroffe Standesunterschiede bildet, Edle zu Gemeinheiten zwingt, um sich von dem sogenannten Gemeinen zu unterscheiden, welcher durch einen Lehrer einer Anstalt dem andern die Achtung der Schüler, durch die eine Ehehälfte der andern die Liebe der Kinder zu rauben sucht: er macht sich auch in der Wissenschaft geltend. Stolz auf seine sogenannten *positiven* Kenntnisse blickt der Empiriker auf den Philosophen mit Geringschätzung herab, nennt das Gebäude, auf dessen Erbauung dieser sein ganzes Leben, ohne durch etwas Anderes als durch die Liebe zur Wahrheit getrieben zu werden, verwendete: „*Räsonnement ohne andere Basis als die Persönlichkeit dessen, der es aufstellt, welches auf Anerkennung von Seiten anderer Persönlichkeiten durchaus keinen Anspruch*

machen kann,“ *) gleichsam als wenn der Empiriker einerseits etwas Anderes als Gedanken als Resultat seiner Forschungen mitzutheilen habe, andererseits in seinen Untersuchungen seine Persönlichkeit nicht als Basis zu betrachten brauche. Dagegen betrachtet der Philosoph, welcher sich um nichts kümmert, als was in seinem Innern vorgeht, so daß er ganz vergißt, was er seinen Augen und Ohren verdanke, indem er zu sich sagt:

αἱ αἰσθήσεις κακοί εἰσι μάρτυρες. —
Die Sinne sind schlechte Zeugen. —

den Empiriker etwa als ein Würmchen, welches, hineingerathen in einen Haufen Staub, durch seine Fühlhörner einen festen Punkt zu erspähen sucht, von wo es bequem weiter kriechen könne, oder als einen Maulwurf, welcher mit kühnem Selbstvertrauen gäologische Forschungen anzustellen unternimmt und angeblich deßhalb sich in die Erde verkriecht, in Wahrheit aber weil sein Auge zu schwach ist, um in das helle Licht der Sonne blicken zu können. Seine Philosophie mit dem Rheinfalle vergleichend, welchen aufzufangen der Empiriker nur eine Schnupftabaksdose habe, läßt er sich nicht so weit herab, sich mit demselben zu verständigen.

Philosophie heißt ursprünglich: Liebe zum Wissen.**) Ein Wissen zu erlangen ist aber auch das Ziel der Empiriker. Sollte also nicht auch unter ihnen und den Philosophen wenigstens eine Verständigung, wenn nicht Freundschaft, möglich sein, wie sonst das Streben nach gleichem Ziele Veranlaß zur Freundschaft zu werden pflegt? Und wenn nun gar die Phi-

---

*) Handbuch der Phrenologie von Gustav v. Struve. Leipzig, F. A. Brockhaus. 1845.

**) Platon Theaet. p. 145. D. ed. Steph. *Σοφίᾳ δὲ γ'οἶμαι σοφοὶ οἱ σοφοί. — Ναί. — Τοῦτο δὲ μῶν διαφέφει τι ἐπιστήμης; — Τὸ ποῖοι; — Ἡ σοφία. ἢ οὐχ ὅπερ ἐπιστήμονες, τοῦτο καὶ σοφοί; — Τί μήν; — Ταυτὸν ἆρα σοφία καὶ ἐπιστήμη; — Ναί.* Vergl. Hegel, Phänomenol., Berlin, 1832. S. 6.

losophen sich ihrer Ahnen rühmen wollen, wie eines Thales, so müssen sie offenbar zu den Empirikern sprechen: Wir sind gleichen Geschlechts. Denn Empiriker waren die ersten Philosophen. Thales stellte bekanntlich physikalische wie astronomische Beobachtungen an, und zwar so emsig, daß er einst, seine Augen den Sternen zuwendend, in einen Graben fiel und daher von seiner thracischen Magd nicht wenig ausgelacht wurde, weil er das Ferne zu erkennen wähne, doch nicht einmal den Graben vor seinen Füßen bemerke. Nach Platon *) gilt ein Gleiches von allen Philosophen, daß sie nämlich das dem Anscheine nach Ferne zuerst zu erforschen scheinen und daher von den Nichtphilosophen, welche gerade das, was ihnen zunächst liegt, zuerst zu erforschen wähnen, verlacht werden. Doch dem Einen liegt dies, dem Andern jenes nahe. Der thracischen Magd freilich war der Graben, in welchen Thales fiel, näher als die Sterne, doch letzterem waren diese näher als jener; denn den Füßen nur war der Graben näher, nicht aber dem Geiste, welcher sich mit den Sternen beschäftigte.

Doch nimmt man es den Philosophen jetzt weniger übel, daß sie sich mehr mit dem Menschen als mit dem Steine, mehr mit dem Geiste als mit dem Körper des Menschen beschäftigeu, nur die Art und Weise, wie sie es thun, findet man verkehrt. Auch die Empiriker machen sich jetzt daran, das Wesen des menschlichen Geistes zu erforschen, sie zergliedern den menschlichen Körper, nicht um ihn als solchen, sondern als ein Werkzeug des Geistes zu erkennen, suchen von allen Manifestationsweisen des menschlichen Geistes im Körper ein Organ zu entdecken, um nachweisen zu können, was alles und wie es in der menschlichen Natur begründet sei. Nicht mehr das sinnlich Einzelne suchen die Empiriker außer allem Zusnmmenhange zu erforschen, vielmehr richten sie beim Erforschen des Einzelnen ihren Blick auf ein Höheres, beobachten die Welt der Erscheinungen nicht ihrer selbst wegen,

*) Ebend. p. 174. A.

sondern um ihr Wesen zu erkennen. Ein gleiches Ziel also haben die Empiriker mit den Philosophen, zürnen diesen nicht mehr des Zieles wegen, das sie sich gesetzt, sondern weil sie auf verkehrte Weise und so vergeblich nach demselben streben, während ihr eigenes Streben durch immer neue Entdeckungen belohnt werde. Die Philosophen dagegen nennen das Streben der Empiriker verkehrt, sie finden die Ansichten derselben nicht weniger schwankend als die der Philosophen und trauen daher der Positivität der Resultate nicht, zu welchen empirische Forschungen geführt. Wenn Laplace den ganzen Himmel durchsucht haben will, ohne Gott zu finden, so erkennen die Philosophen in diesem Ausspruch nicht das an, was der Forscher damit sagen will, daß sich Alles, was im Himmel vorgehe, ohne die Annahme eines Gottes erklären lasse, sondern sehen darin das Geständniß, daß er Gott weder an der rechten Stelle noch auf die rechte Weise gesucht habe.

Allein ein gegenseitiges Verdammen ist so fruchtlos wie des Menschen unwürdig; der Irrende hat keine andere Strafe verdient als Belehrung. Das starre Festhalten an einer verkehrten Meinung ist entweder im Egoismus oder in einer Verblendung des Geistes begründet. Jener ist wie aus der menschlichen Gesellschaft überhaupt, so besonders aus der Wissenschaft zu verbannen und zwar durch dasselbe Mittel, durch welches letztere zu heilen ist. Wer aus Furcht, mit sich selber im Widerspruch zu stehen, an einer verkehrten Meinung festhält, verkennt, daß dieser Egoismus, aus welchem jene Furcht hervorgeht, schon selber der größte Widerspruch mit sich ist, nämlich eine Eitelkeit, von welcher Schiller sagt:

Wie verfährt die Natur, um Hohes und Niederes im Menschen
Zu verbinden? Sie stellt Eitelkeit zwischen hinein.

Für den Wahrheitsfreund giebt es keine größere Freude, als eines Irrthums überführt zu werden, gern wird er seinen Irrthum preisgeben und es für edler halten, die Wahrheit anzuerkennen als die Unwahrheit durch Sophismen in Schutz zu nehmen. Dem Wahrheitsfreunde, welcher seiner Persön-

lichkeit wegen keinen Irrthum geschont wissen will, kann aber auch nicht zugemuthet werden, daß er sich gegen einen andern, der sich für einen Freund der Wahrheit ausgiebt, schonend zeige. *) Ob jemand sein Lehrer, ob Freund, ob Feind, ob Minister, ob eine litterarische Celebrität, oder was er sei, in Bezug auf Anerkennung oder Verwerfung einer Meinung desselben gilt dies dem Wahrheitsfreunde gleich; er denkt mit Schiller:

Aus der schlechtesten Hand kann Wahrheit mächtig noch wirken;
Bei dem Schönen allein macht das Gefäß den Gehalt.

Möge also der Weg, den die Empiriker uns zeigen, immerhin allein zur Wahrheit führen, was thuts? Wir betrachten dann die Empirie als Philosophie und bleiben Freunde der Wahrheit. Doch wollen wir erkennen, ob wir den Weg der Empiriker oder den der Philosophen zu wählen haben, um im Tempel der Wahrheit sicher anzugelangen, so müssen wir, ohne von vorne herein den einen oder andern anzuhangen, prüfen.

Philosophen und Empiriker haben ein und dasselbe Ziel; das Streben beider, wie verschieden es auch sei, ist auf ein Wissen gerichtet. Zu billigen ist offenbar nur das zweckmäßige Streben; um aber ein Streben als zweckmäßig erkennen zu können, muß man den Zweck kennen. Wir dürfen daher hoffen, daß eine Untersuchung über die Natur des menschlichen Wissens uns am sichersten belehre, wie es zu erreichen sei. Indem wir aber eine Untersuchung über die Natur des menschlichen Wissens anstellen, so ist unser Streben ebenfalls auf ein Wissen gerichtet, wir müssen auf eine bestimmte Weise streben und scheinen daher uns von vorne herein entweder für die philosophische oder empirische Betrachtungsweise entscheiden zu müssen. Doch wenn dies auch wäre, so kann die Rechtfertigung unserer Methode, insofern sie Gegenstand der Untersu-

---

*) Aristot. Eth. Nicom. libr. I. c. 6. ed. Tauchn. Ὅσιον προτιμᾶν τὴν ἀλήθειαν.

chung ist, nicht vor dieser verlangt werden; unsere Untersuchung muß sich durch sich selber rechtfertigen.

Da indeß der Leser unmöglich ohne alle Vorurtheile an das für ihn Dargestellte gehen kann, gleichwohl aber, um der Untersuchung folgen zu können, mit demjenigen, der sie vor seinen Augen anstellt, auf gleichem Standpunkte stehen muß: so wollen wir schon in der Einleitung eine vorläufige Betrachtung über unsern Gegenstand anstellen.

1. Ist eine voraussetzungslose Untersuchung denkbar?

Eine jede Untersuchuug setzt ein irgendwie bestimmtes Subject voraus; denn weder ist eine Untersuchung denkbar, ohne daß sie von einem Subjecte angestellt werde, noch ein Subject ohne alle Bestimmtheit. Um obige Frage beantworten zu können, ist nöthig, die Bestimmtheit des Subjects, welches Voraussetzung der Unterfuchung ist, allgemein zu fassen, wie sie jedem Subjecte zukommt, welches eine Unterchung anstellt.

Da jedes Untersuchen, wie Suchen, ein Streben eines Subjects nach etwas ist, so ist das Subject, welches eine Untersuchung anstellt, auf etwas bezogen; es fragt sich also, worin dies Bezogensein besteht. Eine jede Untersuchung ist zunächst Vorhaben eines Subjects, setzt also ein wollendes Subject voraus; noch nie hat jemand willenlos eine Untersuchung angestellt.

Wollend ist ein Subject nur, insofern es sich selbst bestimmt, sich zu etwas entschließt, d. i. der Wille ist nur als Entschluß wirklicher Wille. Jeder Entschluß aber setzt einen Schluß voraus; nur als denkendes also ist ein Subject wollend. Entschließen kann sich ein Subject nur zur Ergreifung eines Mittels, dies aber setzt einen Zweck voraus. Als wollendes bethätigt sich das Subject stets dreifach, indem es 1) etwas als Zweck will, 2) unter den vorhandenen Mitteln wählt und 3) sich zur Ergreifung des ausgewählten Mittels entschließt. In allen drei Beziehungen bethätigt es sich zugleich denkend, indem es 1) sich

etwas als Zweck setzt, 2) die vorhandenen Mittel dem gesetzten Zweck subsumirt und sie beurtheilt, und 3) das eine oder andere Mittel als zweckmäßig anerkennt. In der letzten Beziehung verhält sich das Subject als denkendes schließend, als wollendes sich entschließend, in der vorletzten als denkendes subsumirend und urtheilend, als wollendes auswählend, in der ersten als denkendes Zweck setzend, als wollendes Zweck wollend. Hieraus ergiebt sich, daß in jeder Beziehung das Denken dem Wollen vorangeht; doch eben so geht das Wollen dem Denken voran. Weil das Subject das Mittel denkend beurtheilt und als zweckmäßig anerkannt hat, so entschließt es sich zur Ergreifung desselben; doch nur weil es den Zweck gewollt hat, beurtheilt es die Mittel. Ob das Denken oder das Wollen das Prius sei, lehrt die Betrachtung, wie sich das Subject im Wollen und Setzen des Zwecks verhalte, denn in seinem Verhalten zu den Mitteln verhält es sich nur zum Zwecke. Das Subject kann nichts als Zweck wollen, ohne es als Zweck gesetzt zu haben; doch eben so wenig kann es etwas als Zweck setzen, ohne es zu wollen. Verhält sich aber das Subject in dem Setzen seines Zwecks wirklich wollend, d. i. wissend-begehrend, so muß dies Setzen aus einem Entschluß hervorgehen.

Giebt es also kein Wollen ohne Wissen, so setzt jede Untersuchung wie ein wollendes, so ein wissendes Subject voraus. Doch haben wir an diesem Orte gar nicht nöthig, auf das Verhältniß des Wissens zum Wollen näher einzugehen; denn so viel giebt uns ein jeder zu, daß ein Subject, wenn es eine Untersuchung anstellen will, etwas Bestimmtes will. Die Worte: „eine Untersuchung anstellen" haben also für denjenigen, welcher eine Untersuchung anstellen will, eine Bedeutung; er muß wissen, daß er durch seine Untersuchung etwas, nämlich ein Wissen, erlangen will. Wer daher vom Wissen noch gar keine Vorstellung hat, kann unmöglich auf den Einfall kommen, eine Untersuchung anstellen zu wollen.

Doch nicht ein Wissen überhaupt soll durch eine Unter-

suchung erlangt werden, sondern ein Wissen von etwas; denn immer wird über etwas eine Untersuchung angestellt. Wie an dem Dasein eines Subjects, so hat also jede Untersuchung an einem Objecte eine Voraussetzung.

Ein Object, das uns in jeder Hinsicht unbekannt ist, können wir nicht zum Gegenstande einer Untersuchung wählen, eben so wenig aber ein solches, welches uns in jeder Hinsicht bekannt ist; ersteres nicht, weil ein uns in jeder Hinsicht Unbekanntes für uns gar nicht existirt, letzteres nicht, weil durch jede Untersuchung ein Wissen erlangt werden soll.

Zweck einer jeden Untersuchung — denn eine zwecklose Untersuchung ist ein Unding — ist also, daß der Gegenstand der Untersuchung in der Beziehung bekannt werde, in welcher er noch unbekannt ist. Bevor wir also uns vornehmen können, über einen Gegenstand eine Untersuchung anzustellen, müssen wir wissen:

1) daß uns der Gegenstand beziehlich bekannt, beziehlich unbekannt ist,
2) in welcher Hinsicht er uns bekannt, in welcher unbekannt ist.

Für jede Untersuchung ist also der Gegenstand als Problem gegeben; denn das, wovon wir wissen, in welcher Hinsicht es uns bekannt, in welcher unbekannt ist, nennen wir ein Problem oder auch ein Wunder. Das Wissen, welches durch eine Untersuchung erlangt werden soll, ist stets ein bestimmtes, im Problem als fehlend gesetztes; es ist die Lösung des Problems oder die Erklärung des Wunders.

Wie aber das Subject den Gegenstand, über welchen es eine Untersuchung anstellt, als ein Problem weiß, so weiß es sich in Bezug auf ihn in Zweifel. In Zweifel geräth es in Bezug auf einen Gegenstand weder, wenn derselbe ihm ganz bekannt, noch wenn er ihm ganz unbekannt ist, sondern nur wenn es weiß (oder, was dasselbe ist, zu wissen glaubt), in welcher Hinsicht derselbe ihm unbekannt sei.

Der Zweifel setzt also ein Wissen voraus; worin dieses bestehe, werden wir im Laufe unserer Untersuchung erkennen.

Subjectiv beginnt also jede Untersuchung mit einem Zweifel und endet mit der Lösung desselben, während sie objectiv mit einem Problem oder Wunder beginnt und mit der Lösung oder Erklärung desselben endet. *)

Wenn nun das Philosophiren ein Streben zum Wissen ist, so gilt von dem Anfange des Philosophirens dasselbe, was von jeder Untersuchung; jedes Philosophiren setzt ein Subject voraus, welches in Bezug auf etwas in Zweifel ist. Nicht können wir also Hegel beistimmen, wenn er sagt: **) „Es liegt in der Natur des Anfangs selbst, daß er das Sein sei, und sonst nichts. Es bedarf daher keiner sonstigen Vorbereitungen, um in die Philosophie hineinzukommen, noch anderweitiger Anknüpfungspunkte;" insofern er mit dem Anfange den Anfang des Philosophirens meint. Hegel freilich läßt sich darauf nicht ein, zu erklären, was für einen Anfang er meine; ausgehend von der Voraussetzung, daß man voraussetzungslos anfangen müsse zu philosophiren, faßt ***) er den Anfang als „abstracten Anfang" und die Philosophie als „ein leeres Wort." Doch die gemachte Voraussetzung so wie die ihr gemäße

---

*) Daß es der Mühe werth sei, auf die Natur des Zweifels näher einzugehen, deuten auch folgende Aussprüche an:

a) Erdmann in der Vorrede zur Religionsphilosophie von Billroth, 1844. S. XV. „Dieser Zustand des Irrewerdens an dem bisher Geglaubten bezeichnen wir mit dem Worte Zweifel; er ist der eigentliche Boden aus dem die Religionsphilosophie aufwächst."

b) Reinhold, Briefe Bd. 1. S. 86. „Der aus diesen Gründen und Gegengründen entstehende Zweifel ist eine der vornehmsten Bedingungen, unter denen jene neue Metaphysik, wenn sie in der That möglich sein sollte, wirklich werden und Eingang finden könnte."

**) Wissenschaft der Logik. Berlin 1832. Bd. 1. S. 67.

***) Ebend.

Fassung des Anfangs ist für Hegel keineswegs Anfang des Philosophirens, sondern ein Versuch, ein Problem zu lösen; es soll „die Methode mit dem Inhalt, die Form mit dem Prinzip vereint, das Prinzip auch Anfang und das, was das Prius für das Denken ist, auch das Erste im Gange des Denkens sein." *) Absichtlich hebt Hegel die Bestimmtheiten des Anfangs im Philosophiren auf, oder confundirt sie vielmehr, um einen allgemeinen Anfang zu erhalten; doch dieser bestimmungslose Anfang hat eben an seiner Bestimmungslosigkeit seine Bestimmtheit, und Hegel verfehlt seinen Zweck, den gewünschten Anfang zu finden, eben so sehr, wie wenig er zu verheimlichen vermag, was ihn zum Suchen eines solchen Anfangs bestimmt habe.

Welche Bewandtniß es mit dem Anfange des Philosophirens habe, darüber hatten schon Platon und Aristoteles ein klares Bewußtsein. Letzterer sagt: **) *Διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν, ἐξ ἀρχῆς μὲν τὰ πρόχειρα τῶν ἀπόρων θαυμάσαντες, εἶτα κατὰ μικρὸν οὕτω τροϊόντες. θαυμάζειν* (= etwas als Wunder fassen) bedeutet dasselbe, was: etwas als Problem fassen; denn für Philosophen hat das Wunder die Bedeutung eines noch nicht ganz Begriffenen. Um etwas als Wunder fassen zu können, muß man nicht bloß eine Vorstellung davon haben, sondern auch wissen, in welcher Beziehung es bekannt, in welcher es unbekannt sei. Es giebt daher für den einen mehr für den andern weniger Wunder, nur daß es für Dummköpfe ersten Ranges und für Philosophen erster Größe deren gleich viel giebt.

Anmerkung. Die Phrenologen nehmen ein „Gefühl für das Wunderbare" an und weisen demselben im Gehirne der Menschen ein besonderes Organ nach, und zwar „in der Mitte zwischen den Organen der Idealität, der Hoffnung, des Schlußvermögens, des Witzes und der Nach-

---

*) Wissenschaft der Logik. Berlin 1832. Bd. I. S. 60.

**) Metaph. ed. Tauchn. p. 6.

ahmung." *) Sie mögen Recht haben, wenn sie sagen: Die Peruvianer haben einen großen Hang zu dem Glauben an alles Uebernatürliche, weil dieser bestimmte Theil in dem Gehirne derselben bedeutend entwickelt ist. Man kann auch sagen: Der Mensch sieht, weil er Augen, hört, weil er Ohren, greift, weil er Hände hat. Doch läßt sich die Sache auch umkehren. Erklärt ist der Hang zu dem Glauben an alles Uebernatürliche dadurch noch nicht, daß man das Gehirn so oder so entwickelt **sieht**.

Da hat er den Körper in seiner Hand,
Und glaubt, weil er Stücke gesehen,
So könne vom Geiste nur Stückwerk geschehen,
Als brauchten die Stücke kein geistiges Band.

Wird das, was mit *θαυμάζειν* gemeint ist, mehr in Bezug auf das Subject als auf das Object gefaßt, so sagt man *ἀπορεῖν* = in Zweifel sein. Man erinnere sich an die oft von Aristoteles gebrauchte Formel: *ἀπορίαν δ'ἔχει* = es enthält einen Zweifel, *ἀπορήσειέν τις ἄν* = es möchte jemand zweifeln.

Wenn also Hegel sagt: **) „In neuern Zeiten erst ist das Bewußtsein entstanden, daß es eine Schwierigkeit sei, einen Anfang in der Philosophie zu finden," — so ist dies nicht so zu verstehen, daß das Bewußtsein, welche Bewandtniß es mit dem Anfange des Philosophirens habe, erst in neuern Zeiten entstanden sei, vielmehr war nur die Schwierigkeit, die überhaupt subjectiver Natur ist, für Aristoteles nicht da. Auch Platon wußte sehr gut, womit man anzufangen habe zu philosophiren. Jeden Gegenstand, den er in Untersuchung ziehen will, stellt er zunächst als ein Problem auf, erregt in Bezug auf ihn Zweifel. Das Nichtwissen des Socrates ist, wie uns Platon belehrt, nichts Anderes als das Bewußtsein, daß sein Wissen in Bezug auf etwas mangelhaft sei, ein Zweifeln, die Hebammenkunst

---

*) Phrenologie von G. v. Struve. S. 156.

**) Wissenschaft der Logik, Bd. 1. S. 59.

desselben besteht in nichts Anderem als Zweifel zu erregen und so das Streben sie zu lösen zu erwecken.*)

Uebrigens kann die Behauptung, daß jede Untersuchung so wie alles Philosophiren mit einem Problem oder Zweifel anfangen müsse, um so weniger auffallen, da bis jetzt nicht nur die Empiriker, sondern auch die Philosophen ihre Untersuchungen stets mit einem Problem angefangen haben. Von den Empirikern giebt uns dies ein jeder zu, nur die Philosophen scheinen anders anzufangen zu philosophiren. Man muß sich indeß nur nicht irre leiten lassen, wenn der Anfang der Darstellung ausgegeben wird für den Anfang des Philosophirens. Bevor ein Philosoph auf den Gedanken kommt, seine Philosophie darzustellen, hat er schon lange philosophirt; der Anfang der Darstellung unterscheidet sich daher nicht selten von dem Anfange des Philosophirens, auch wenn der erste **titulo secundi** auftritt.**)

Die Construction seiner Logik hat Hegel mit dem „Sein" angefangen, nicht aber hat er eben damit angefangen zu philosophiren. Die Meinung, daß man in der Philosophie voraussetzungslos anfangen müsse, beruht auf mehr als Einer Voraussetzung. Cartesius beginnt mit der Mei-

---

*) Plat. Menon, p. 80. A. ed. Steph. MEN. Ὦ *Σώκρατες ἤκουον μὲν ἔγωγε πρὶν καὶ συγγενέσθαι σοι ὅτι σὺ οὐδέν ἄλλο ἤ αὐτός τε ἀπορεῖς καὶ τοὺς ἄλλους ποιεῖς ἀπορεῖν.*

Ebend. Theaet. p. 150. A. *Μέγιστον δὲ τοῦτ᾽ ἔνι τῇ ἡμετέρῃ τέχνῃ βασανίζειν δυνατὸν εἶναι παντὶ τρόπῳ πότερον εἴδωλον καὶ ψεῦδος αποτίκτει τοῦ νεοῦ ἡ διάνοια, ἢ γόνιμόν τι καὶ ἀληθές.* Zweifel erregte Sokrates einerseits in Bezug auf das bei seinen Colloquenten vorgefundene Wissen oder Meinen, andererseits in Bezug auf die Lösung der zuerst erregten Zweifel; auf Letzteres bezieht sich seine Fähigkeit zu prüfen (*βασανίζειν*).

**) Der Anfang der Darstellung wird durch subjective Zwecke bestimmt. Den Gang der Untersuchung selbst für die Darstellung zu wählen, hat für philosophische Darstellungen das Gute, daß der Leser genöthigt wird, an der Untersuchung denkend Theil zu nehmen, so daß er sich nicht bloß receptiv verhält zu dem, das nur von dem es selber denkend Erzeugenden aufgefaßt werden kann.

nung: **De omnibus est dubitandum**; doch setzt diese Meinung schon ein Philosophiren voraus. Noch nie hat jemand ohne allen Grund gezweifelt, noch sich von vorne herein in Zweifel befunden, ohne hineingerathen zu sein; vielmehr geräth der Mensch durch sein Wissen oder Meinen in Zweifel, so daß, wenn er zweifelt, er stets einen Grund dazu zu haben glaubt. An Allem zu zweifeln ist daher, buchstäblich genommen, etwas Ungereimtes, weil eben, wer an Allem zweifeln wollte, auch an dem Grunde seines Zweifels, d. i. grundlos zweifeln müßte. Wie ferner jeder Zweifel sein Gegentheil, Gewißheit in Bezug auf etwas, voraussetzt, so setzt jede Frage einen wirklichen oder fingirten Zweifel voraus; es kann nur nach einer Bestimmtheit von etwas gefragt werden. Wer z. B. fragt, ob Gott existire, setzt voraus:

1) Das Sein hat eine zwiefache Bedeutung, indem es entweder bedingt ist von dem Vorstellen oder Denken eines Subjects, oder unabhängig von demselben.
2) Einiges ist bloß im ersten Sinne seiend, als Gedachtes, Anderes zugleich im letztern.
3) Gott ist seiend im ersten Sinne, nämlich als Gedachtes.

Erst unter diesen Voraussetzungen kann gefragt werden, ob Gott existire, d. i. ob er als was er vorgestellt werde auch unabhängig von dem Vorstellen eines Subjects existire. Wenn also jemand, um voraussetzungslos anzufangen zu philosophiren, beginnt: *) „Wir fangen mit der Frage an: womit wir anfangen sollen. Wir können sie nicht anders beantworten, da wir keinen Gegenstand haben (?), als: wir fangen mit dem Philosophiren an," — so dürfen wir ihn mit Recht fragen, wie er auf eine solche Frage gekommen. Ist er ohne alle Ueberlegung auf sie gekommen, so hat sie als eine

---

*) Grundzüge der speculativen Kritik von G. Mehring. Heilbronn, 1844.

unüberlegte Frage auf keine andere Antwort Anspruch, als daß sie eben eine unüberlegte Frage sei; es sei denn daß jemand es vorzöge, auf sie, weil sie keiner bessern werth sei, eine unüberlegte Antwort zu geben. Wenn übrigens Alle, welche, ohne einen Gegenstand zu haben, d. i. ohne zu wissen, was sie anfangen sollen, mit dem Philosophiren anfingen: was wäre die Folge? Darum wollen wir, wenn jemand unüberlegt fragt, womit er anfangen solle, nicht eben so unüberlegt antworten: „Wir können die Frage, da Du keinen Gegenstand hast, nicht anders beantworten, als daß wir Dir rathen, mit dem Philosophiren anzufangen," sondern wir wollen ihm rathen, das Anfangen so lange aufzugeben, bis er wisse, was und wie.

Wie sich aus dem bisher Gesagten ergiebt, so ist ein in jeder Hinsicht voraussetzungsloses Philosophiren nicht denkbar. Erst wenn ein Gegenstand für uns ein Problem geworden, oder wir in Bezug auf ihn in Zweifel gerathen sind, können wir über ihn eine Untersuchung anstellen. Zum Problem aber wird ein Gegenstand uns durch unser Wissen von ihm. Ueber welchen Gegenstand wir also auch eine Untersuchung anstellen, wir müssen sie beginnen mit unserm Wissen von ihm; nur ausgehend vom Wissen können wir ein Wissen suchen und suchend finden. In Uebereinstimmung hiermit sagt Aristoteles: *) *Πᾶσα διδασκαλία καὶ πᾶσα μάθησις διανοητικὴ ἐκ προϋπαρχούσης γίγνεται γνώσεως.* Das Ausgehen vom Wissen bei einer Untersuchung dürfen wir als ein Faktum betrachten, das sich so oft wiederholt, als eine Untersuchung angestellt wird. Wer also etwas giebt auf die Erfahrung, muß unserer Ansicht beistimmen. Ihn brauchen wir bloß aufzufordern, die Art und Weise, wie bisher Untersuchungen angestellt worden, zu prüfen, brauchen ihn bloß zu erinnern, zum Behufe dieser Prüfung die Darstellung des Gefundenen von der Untersuchung, das Bewußtsein über das Thun von dem Thun selbst zu unterscheiden. Wer dagegen der Erfahrung keine

---

*) Analyt. posh. libr. I. c. 1. ed. Tauchn.

Beweiskraft zuerkennt, für den läßt sich unsere Ansicht nicht anders beweisen, als daß wir das Gegentheil als eine **contradictio in adjecto**, wie wir es gethan, aufweisen; ist dies für ihn nicht beweisend, so möge er versuchen, eine in jeder Hinsicht voraussetzungslose Untersuchung anzustellen, und es an sich selber erfahren, daß ein solches Verfahren als eine **contradictio in adjecto** in das Gebiet der Unmöglichkeiten gehöre.

2. Ist ein absolutes Wissen möglich, wenn eine voraussetzungslose Untersuchung nicht möglich ist?

Schon die Sophisten suchten zu beweisen, daß eine Untersuchung, weil eine voraussetzungslose nicht denkbar sei, überhaupt gar nicht stattfinden könne, oder, was dasselbe ist, daß es ein Wissen, welches in jeder Hinsicht Resultat des Erkennens sei, gar nicht gebe. Nach Platon lautet ihr Beweis: *)

ὡς οὐκ ἄρα ἐστι ζητεῖν ἀνθρώπῳ οὔτε ὅ οἶδεν, οὔτε ὅ μή οἶδεν. οὔτε γὰρ ἄν γε ὅ οἶδε ζητοῖ. οἶδε γάρ, καὶ οὐδὲν δεῖ τῷ γε τοιούτῳ ζητήσεως. οὔτε ὅ μὴ οἶδεν. οὐδὲ γὰρ οἶδεν ὅ, τι ζητήσει. D. i.

Es ist für den Menschen nicht möglich zu untersuchen, weder was er weiß, noch was er nicht weiß; denn weder möchte er in Untersuchung ziehen, was er weiß (denn für einen Wissenden bedarf es keiner Untersuchung), noch was er nicht weiß, denn nicht würde er wissen, was er untersuchen solle.

Platon sucht dies Problem, wozu ihm das Philosophiren geworden, in angeführtem Dialoge zu lösen. Wie er es thue, darauf können wir in unserer Einleitung nicht weiter eingehen; nur möge daran erinnert werden, daß Platon, indem er an dem Philosophiren einen Gegenstand der Untersuchung hat, dasselbe zunächst als ein Problem auffaßt, und so seine Untersuchung beginnt.

---

*) Menon, p. 80. E. ed. Steph.

Die Ansicht, daß man voraussetzungslos philosophiren müsse, um ein absolutes Wissen zu erlangen, beruht auf einer bestimmten Ansicht vom Wissen, daß es nämlich ein Erkennen voraussetze, welches nichts sei als ein Ableiten. Nicht also deßhalb, weil wir schon vor der Untersuchung etwas wissen, wird das Resultat derselben für zweifelhaft gehalten, sondern es wird dies Resultat als abgeleitetes Wissen betrachtet und so als ein von der Natur dessen, wovon es abgeleitet worden, bedingtes angesehen. Für eine bestimmte Untersuchung kann nun das als Voraussetzung dienen, was Resultat einer andern Untersuchung ist; dagegen muß die erste Untersuchung etwas zur Voraussetzung haben, was nicht schon Resultat ist. Nach dieser Ansicht scheint man also mit einem ersten Grundsatz oder Axiom beginnen zu müssen, so daß das Philosophiren nichts ist, als ein Ableiten aus dem vorausgesetzten Axiom. Doch so stößt man auf ein ganzes Nest von Schwierigkeiten. Die Wahrheit des Resultates hängt nämlich einerseits von der Art der Ableitung, der Methode, ab, andererseits von der Wahrheit des vorausgesetzten Axioms. Um die Richtigkeit der Ableitung zu erkennen, ist ein Maßstab nöthig, und um diesen zu prüfen, ein anderer; um also den Progreß in infinitum zu vermeiden, muß man wie ein Axiom, aus welchem abgeleitet wird, so einen Maßstab zur Prüfung der Richtigkeit der Ableitung als der Ableitung unfähig voraussetzen. So aber hat das Resultat in zwiefacher Hinsicht die Bedeutung eines nur hypothetischen Wissens: Das Gefundene ist wahr, wenn dem vorausgesetzten Axiom Wahrheit und der Ableitung Richtigkeit zukommt. Auf diese Weise hat Spinoza philosophirt; allen seinen Untersuchungen hat er Axiome vorangestellt, welche unmittelbar bekannt sein sollen. Hiergegen bemerkt Hegel:*) „Das Bekannte überhaupt ist darum, weil es bekannt ist, nicht erkannt. Es ist die

*) Phänomenologie, Berlin 1832. S. 25.

gewöhnlichste Selbsttäuschung wie Täuschung Anderer, beim Erkennen etwas als bekannt vorauszusetzen, und es sich eben so gefallen zu lassen; mit allem Hin- und Herreden kommt solches Wissen nicht von der Stelle." Hegel versuchte daher *Alles abzuleiten* und zwar auf die Weise, daß er „das *Vorwärtsgehen* als einen *Rückgang* in den *Grund*, zu dem Ursprünglichen und Wahrhaften, von dem das, womit der Anfang gemacht wurde, abhängt," betrachtet. *) „Das Wesentlichste für die Wissenschaft," sagt er, **) „ist nicht so sehr, daß ein rein Unmittelbares der Anfang sei, sondern daß das Ganze derselben ein Kreislauf in sich selbst ist, worin das Erste auch das Letzte, und das Letzte auch das Erste wird. Daher ergiebt sich auf der andern Seite als ebenso nothwendig, dasjenige, in welches die Bewegung als in seinen *Grund* zurückgeht, als *Resultat* zu betrachten. Nach dieser Rücksicht ist das Erste eben so sehr der Grund und das Letzte ein Abgeleitetes; indem von dem Ersten ausgegangen und durch richtige Folgerungen auf das Letzte, als auf den Grund, gekommen wird, ist dieses Resultat." Also *nicht durch sich selber* ist das *Resultat* Begründendes, sondern nur in sofern es selber *durch den Anfang* begründet ist; aber auch der *Anfang* kann nicht begründen, ohne *durch* das *Resultat* begründet zu werden, d. i. beide, Anfang wie Resultat, müssen *früher* begründen, als sie selber begründet sind, der Anfang muß das Resultat begründen, damit es von diesem wieder begründet werde, und ebenso das Resultat. Es bleibt sich daher gleich, ob wir den Anfang oder das Resultat als Begründendes oder als Begründetes betrachten, sie halten sich an einander, schweben mit einander in der Luft, fallen durch einander und gehen so mit einander — zu Grunde, bevor sie sich gegenseitig zu begründen vermögen.

Wenn wir behaupten, daß ein voraussetzungsloses Philosophiren unmöglich sei, so ist dies nicht so zu fassen, daß

*) Wissenschaft der Logik, Berlin 1832 S. 64.
**) Ebend. S. 65.

man mit irgend einem Axiom anzufangen und aus diesem Alles abzuleiten habe; etwas als Problem und etwas als Axiom voraussetzen ist himmelweit von einander verschieden. Keineswegs verzichten wir schon dadurch auf ein absolutes Wissen, wenn wir die Möglichkeit eines schlechthin voraussetzungslosen Philosophirens leugnen, denn es kommt darauf an, was für Voraussetzungen man macht, und welche Geltung man ihnen einräumt.

Daß übrigens das bisher Gesagte nicht den Zweck habe, unserer nachfolgenden Untersuchung als Grundlage zu dienen, ist kaum nöthig zu erwähnen; unsere Einleitung ist vielmehr nur eine Forderung an den Leser, unsere Untersuchung vorurtheilsfrei zu prüfen.

Die Natur des menschlichen Wissens.

I. Formalbegriff des Wissens.

Im Wissen treten Subject und Object als zwei wesentliche Momente auf; denn wir verstehen unter Wissen, wenn wir uns ganz abstract ausdrucken, ein Verhältniß eines Subjects zu einem Object. Um uns unsern Begriff vom Wissen zu veranschaulichen, ist nöthig, die Momente desselben in Betracht zu ziehen, und zwar jedes einzeln.

1. Das Object des Wissens.

An dem Object hat das Wissen seinen Inhalt; ein Wissen ohne Inhalt, ein leeres Wissen, ist gar kein Wissen. Das Wissen ist daher von dem Dasein des Objects abhängig. Wenn es ein Wissen giebt, so muß auch ein Object da sein, denn ohne zu sein, kann es nicht Inhalt des Wissens sein. Als Inhalt des Wissens ist es, und zwar als Gewußtes, als Gedanke. Wäre es jedoch bloß als Gewußtes seiend, so wäre sein Sein ganz und gar bedingt von dem Wissen, es

existirte nur als Gedanke und als solcher wäre es nicht Gedanke von etwas, sondern Gedanke schlechthin, ohne alle Beziehung auf ein von dem Wissen Unabhängiges. Nicht könnte es so ein Wissen von etwas geben, sondern es könnte nur etwas gewußt werden; das Wissen hätte an ihm selber seinen Inhalt, das Object wäre nichts außer dem Wissen, das Wissen wäre also ebenfalls nicht von dem Objecte verschieden: das Sein des Objects und das des Wissens wäre ein und dasselbe. Doch so wäre das Wissen in Wahrheit nichts als Sein.

Wenn es also ein Wissen giebt, so muß das Object des Wissens im zwiefachen Sinne sein, als Inhalt des Wissens und unabhängig vom Wissen. Das Sein des Objects als Inhalt des Wissens ist gesetztes Sein, Gedanke; in diesem Sinne ist es nur, sofern es gewußt wird, sein Sein ist so bedingt von dem Wissen. Als Gedanke aber kann etwas nur insofern gesetzt werden, als es ist. Das Object des Wissens hat daher nothwendig ein zwiefaches Sein, ein vom Wissen unabhängiges, urbildliches, und ein als Gedanke gesetztes, abbildliches Sein. In Wahrheit ist es nur so weit Inhalt des Wissens, als das abbildliche mit dem urbildlichen Sein übereinstimmt.

Anmerkung. Man hüte sich zu glauben, daß die Entwicklung des Formalbegriffs des Wissens zu beweisen bestimmt sei, daß es ein Wissen gebe; wir hätten den Formalbegriff auch hypothetischen Begriff nennen können. Die Aufstellung und Entwicklung desselben hat nur den Zweck zu zeigen, was wir unter Wissen verstehen und unter welchen Bedingungen ein solches möglich ist. Das bisher vom Objecte Gesagte hat also nicht die Bedeutung, daß es ein solches Object gebe, welches als Object des Wissens im zwiefachen Sinne sei, sondern nur, daß solches der Fall sein müsse, wenn es ein Wissen gebe.

Weil dem Wissen nur in soweit Wahrheit zukommt, als das Object des Wissens in derselben Form Inhalt des Wissens ist, in welchem es an sich ist, so giebt es kein

Wissen, wenn nicht beide angegebene Formen des Objects als identisch gewußt werden können. Nichts hat daher die Philosophen mehr beschäftigt als der Nachweis dieser Identität und nichts ist in den einzelnen Systemen der Philosophie hervorgetreten, das sie mehr charakterisirte, als die Fassung derselben. Da auf die Unterscheidung eines zwiefachen Seins, eines urbildlichen und abbildlichen, nicht weniger als Alles in der Philosophie ankommt, weil ohne sie von einem Wissen gar nicht die Rede sein kann: so wollen wir in Bezug auf sie einige Systeme der Philosophie, welche sie aufzuheben suchen, in Betracht ziehen.

Die Eleaten erhoben sich zum Gedanken eines Alles Durchdringenden, zum Allgemeinen schlechthin, und nannten es das Sein oder das Eine; denn als das schlechthin Allgemeine kann es kein Anderes außer sich haben, muß vielmehr Alles in sich enthalten, muß als das Eine in Allem sein. So hatten die Eleaten die Uebereinstimmung des Denkens und Seins, des Für- ein- Anderes-Seins und des Ansichseins, des abbildlichen und urbildlichen Seins, dadurch gewonnen, daß sie das Eine als das schlechthin Allgemeine setzten, welches sowohl im Denken als im Sein sei. Das Object des Wissens hat also nach den Eleaten nur ein einförmiges Sein, es ist nicht, sowohl im Wissen (als Abbild) als auch unabhängig vom Wissen (als Urbild), sondern es nur als das Eine, welches in Allem ist.

Auch die Jonier hatten ein solches Eine angenommen als das in Allem Seiende, wie Thales das Wasser; doch ist das Eine dieser von dem Einen der Eleaten wesentlich verschieden. Die Jonier gingen in ihrem Philosophiren aus von der Beobachtung der sinnlichen Dinge und wurden durch den Wechsel dieser auf das demselben zu Grunde liegende Eine geführt, auf ein Materielles. Das Eine der Jonier ist daher ein schlechthin Bewegtes, aus welchem in Einem fort Alles wird, welches alle Formen anzunehmen fähig ist; es ist als solches das Chaos. Die

Jonier waren also Materialisten, d. i. Philosophen, welche beim Philosophiren vergessen, daß sie denken, und ihren Verstand ganz in die Materie versenken.

Die Eleaten dagegen gingen aus vom Denken: für sie waren die sinnlichen Dinge der Jonier nur als Vorstellungen. Sie faßten daher das Eine als Gedanken. So sagt Parmenides:

Χρὴ τὸ λέγειν, τὸ νοεῖν, τὸ ὂν ἔμμεναι ἔστι γὰρ εἶναι,
Μηδὲν δ'οὐκ-εἶναι· τά σε φράζεσθαι ἄνωγα. D. i.
Nennen und Denken ist selbst nothwendig ein Sein,
denn das Sein ist,
Aber das Nichts ist nicht; dies mögst Du, sag' ich,
erwägen.
Ταυτὸν δ'ἐστι νοεῖν τε καὶ οὗ ἕνεκέν ἐστι νόημα.
Eins ist aber das Sein und das, wovon es Gedank' ist.

Die Eleaten faßten also die Identität der beiden Formen, in welchen das Object des Wissens einerseits als Urbild andererseits als Abbild ist, ganz abstract, indem sie allen Unterschied derselben aufhoben. Das Eine derselben ist daher im Grunde nichts als die höchste Abstraction von aller Bestimmtheit, ein Leeres, und so, dem Einen der Jonier gegenüber, ein Unbewegtes:

Οὖλον, μονογενές τε καὶ ἀτρεμὲς ἠδ' ἀτέλεστον. D. i.
Ganz und einzig geboren (einförmig) und unbeweglich
und endlos.

Alle Bestimmtheiten, welche diesem Einen beigelegt werden, sind in der Einzigen enthalten, daß es Alles durchdringt, in Allem als ein und dasselbe ist. Wenn Xenophanes von dem Einen sagt, daß es Gott sei, welcher

οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δὲ τ' ἀκούει,

so ist mit dem Sehen, Denken und Hören Gottes nur gemeint, daß er Alles durchdringe.

Ebenso abstract wie die Eleaten faßten die Sophisten die Uebereinstimmung beider Formen, in welchem das Object des Wissens ist; auch sie faßten das Sein als ein-

förmiges. Während die Eleaten das Denken überhaupt als das Wahre bestimmten, faßten die Sophisten das Denken des einzelnen Subjects als das Wahre; aus dem unbewegten Einen der Eleaten machten sie ein Bewegliches, aus dem Pantheismus derselben einen Anthropomorphismus. Darin aber stimmten sie mit denselben überein, daß sie dem Objecte des Wissens kein von dem Wissen unabhängiges Sein zuerkannten, weil sie eben wie jene das Sein als einförmiges faßten, so daß, nach Protagoras, das für den Staat wirklich heilsam ist, was er dafür hält, indem es als Gedachtes heilsam ist. *) Beiläufig möge hier bemerkt werden, wie die Sophisten von den Eleaten ausgingen. Es erfordert eine große Energie des Geistes, sich zu einem Alles Durchdringenden zu erheben. Für die Eleaten war das Eine nichts weniger als ein Leeres, denn wie sie es durch ihre intellectuelle Anschauung ergriffen hatten, so erfüllten sie es durch ihre Phantasie — denn nichts Anderes ist die intellectuelle Anschauung und sollte sie die eines J. v. Schelling sein —; sich rein intuitiv verhaltend, waren sie nicht im Stande zu reflectiren. Die Sophisten verhielten sich gegen dieses Eine zunächst receptiv; sich in es zu versenken und sich rein intuitiv zu verhalten, dazu fehlte ihnen die Energie der Eleaten. Denn diese Energie forderte Concentration des Geistes auf einen Punkt; doch die Sophisten lebten in einer Zeit, in welcher viele Interessen sich durchkreuzten, in einer Zeit der Reflexionen. Sie mußten daher über das Eine der Eleaten reflectiren und es als ein Leeres finden, das unfähig ist, festgehalten zu werden. Der Standpunkt der Sophisten kann daher als eine Verflachung des Eleatismus angesehen werden, eine Erscheinung, die in der Geschichte der Philosophie oftmals wiederkehrte;

---

*) Plat. Theaet. p. 152. A. Steph. *ὡς οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται, τοιαῦτα μέν ἐστιν ἐμοί· Οἷα δὲ σοὶ, τοιαῦτα αὖ σοί.*

man vergleiche Kant und seine Nachfolger, Hegel und seine Schüler.

Mit den Eleaten stimmen alle Pantheisten darin überein, daß sie das menschliche Denken und Wissen für eine Existenzform des Absoluten ansehen, nur ertheilen sie dieser Form eine verschiedene Bedeutung. So faßte Spinoza das Denken und Sein als zwei Attribute der Substanz oder des Absoluten, so daß es also nach ihm ein und dasselbe ist, das sich im Denken und Sein manifestirt. Die Form, in welcher das Object Inhalt des Wissens ist, ist also nach Spinoza nicht Abbild der Form, in welcher es unabhängig vom Wissen ist, sondern beide Formen sind im Grunde ein und dieselbe, so daß nicht die eine mehr seiend ist, als die andere.

Hegel faßt das Wahre als Resultat immanenter Entwicklung. Indem er so, ohne weitere Rechtfertigung seines Thuns, das Absolute in den Prozeß der Entwicklung hineinzieht, läßt er diese als Wissenschaft ans Ziel gelangen: das Denken und Wissen der Menschheit ist demnach, als die Blüthe und Frucht der ganzen Entwicklung des Absoluten, die seinem Wesen angemessene Existenzform. *) Das Object des Wissens hat so kein von dem Wissen unabhängiges Sein; nicht also weil es ist, kann es gedacht und gewußt werden, sondern es ist, weil es gedacht und gewußt wird, d. i. das Wahre ist nicht im Wissen und Denken, sondern es existirt wahrhaft nur als Wissen und Denken. Der Gegensatz des Bewußtseins und eines Gegenstandes fällt daher im sogenannten absoluten Wissen weg. — Wie die Sophisten zu den Eleaten, so verhalten sich die sogenannten Junghegelianer zu Hegel; aus der ewigen Wahrheit haben sie eine Zeitwahrheit, aus dem Pantheismus Hegel's einen Anthropomorphismus gemacht. **).

*) Vergl. Wissenschaft der Logik, Bd. 1. S. 35. Phänomenol. S. 19.
**) Vergl. Entwicklungsgtsetz des Zeitgeistes von W. Löser, 1844. — Die zukünftige Religion von F. Feuerbach, 1844.

Mehr als die Ansichten der Pantheisten ist Schopenhauer's Ansicht vom Wissen geeignet unserer Entwicklung zur Erläuterung eingeschaltet zu werden. Denn vom Standpunkte des Pantheismus aus ist, wie wir unten sehen werden, ein Wissen vom Wissen, d. i. eine Logik, nicht möglich, weil eben das Denken der Pantheisten als Denken der Sache selber, wie es Hegel nennt, *) reflexionslos ist. **) Schopenhauer dagegen, wiewohl seine Philosophie dem Inhalte nach ebenfalls Pantheismus ist, wennschon er diesen so modificirt hat, daß er als Satanismus erscheint, hat dennoch von Kant, von welchem er ausgeht, reflectiren gelernt. Um diese seine Kunst anwenden zu können, hat er seine Welt getheilt in eine „Welt als Vorstellung" und eine „Welt als Wille." Während in dieser allein der Wille herrscht und zwar so despotisch, daß er alles Räsonniren verbietet, giebt jene für jede Reflexion Zeit und Raum nicht bloß, sondern auch Ursache zum Reflectiren. Er sagt: ***) „daß die objective Welt da wäre, auch wenn gar kein erkennendes Wesen existirte, scheint freilich auf den ersten Anlauf gewiß, weil es sich in abstracto denken läßt, ohne daß der Widerspruch zu Tage käme, den es im Innern trägt. Allein wenn man diesen abstracten Gedanken realisiren, d. h. ihn auf anschauliche Vorstellungen, von denen allein er doch (wie alles Abstracte) Gehalt und Wahrheit haben kann, zurückführen will und demnach versucht, eine objective Welt ohne erkennendes Subject zu imaginiren, so wird man inne, daß das, was män da imaginirt, in Wahrheit das Gegentheil von dem ist, was man beabsichtigte, nämlich nichts Anderes als eben nur der Vorgang im Intellect des Erkennenden, der eine objective Welt anschaut, also gerade

*) Wissenschaft der Logik, Bd. I. S. 35. 42.

**) Ebend. S. 29. „Aber der reflectirende Verstand bemächtigte sich der Philosophie u. s. w."

***) Die Welt als Wille und Vorstellung, 1844. Bd. II. S. 6.

das, was man ausschließen gewollt hatte. Denn diese anschauliche und reale Welt ist offenbar ein Gehirnphänomen: daher liegt ein Widerspruch in der Annahme, daß sie auch unabhängig von allen Gehirnen eine solche sein sollte."

Da die angeführten Ansichten in unserer Entwicklung selbst ihre Würdigung finden müssen, so sei hier nur bemerkt, daß Schopenhauer's Beweis eine petitio principii ist. Ein Subject soll sich eine subjectslose Welt denken, d. i. sich wegdenken; in der von dem Vorstellen des Subjects unabhängigen Welt kann eine solche Forderung nicht gemacht werden, denn sie ist eine subjective. Dennoch hat Schopenhauer Recht. Unter „objectiver Welt" versteht er nämlich die Welt als vorgestellte; daß es eine vorgestellte Welt ohne ein vorstellendes Subject gäbe, möchte kaum jemand behaupten, denn es wäre eine contradictio in adjecto.

Ein Sein im zwiefachen Sinne, wie angegeben, dürfen wir vorläufig postuliren gemäß unserm Begriffe vom Wissen, indem wir behaupten, daß ohne jene zwiefache Bedeutung des Seins ein Wissen in unserm Sinne nicht möglich sei. Doch wollen wir einmal annehmen, daß etwas nur in Einem Sinne sein könne, so daß das Sein als solches ein schlechthin einförmiges sei, gerade so wie die Pantheisten es auffassen; was würde daraus folgen? Ist das Object des Wissens nur als Gewußtes seiend, so fällt der Unterschied des Wissens und Meinens, des Denkens und Träumens weg, weil eben im gleichen Sinne seiend ist der Inhalt des Wissens und Meinens, der Gegenstand des Denkens und Träumens. Ist ferner Alles nur, weil es in dem Sinne gedacht und gewußt wird, wie der Mensch denkt und weiß, so ist der Mensch nicht bloß das Maß, sondern auch Schöpfer aller Dinge. Aber auch das Subject müßte nur als Gedachtes und Gewußtes existiren, d. i. das Denken und Wissen müßte früher sein als das Denkende und Wissende. Subjectslos also müßte das Denken und Wissen sein. Endlich, will man durchaus ein Sein in Einem Sinne annehmen, so daß das

Nichts, weil es im Denken Hegel's existirt, *) in demselben Sinne ist als das Subject, in dessen Denken es ist: so muß man bei dem Sein der Eleaten stehen bleiben; denn wie könnte ein Bestimmtes sein, wenn es nicht durch sein Sein gegen ein Anderes bestimmt wäre?

Die Uebereinstimmung beider Seinsformen, in welchem das Object des Wissens ist, kann also nur darin bestehen, daß es als Inhalt des Wissens als das gesetzt ist, was es, unabhängig vom Wissen, an ihm selber ist. Durch das Wissen wird also das Object verdoppelt; es ist nicht bloß etwas, sondern es ist auch als etwas gesetzt und als solches ist es für ein Anderes, für ein Subject.

Wenn nun das Object nur als das gesetzt, was es an sich selber ist, in Wahrheit Inhalt des Wissens sein kann, so muß Alles, was gewußt wird, in der Form des Daß (ὅτι), nicht aber kann es in der Form des Warum (διότι) Inhalt des Wissens sein. Das sogenannte Endliche, welches durch ein Anderes, eine Ursache, ist, scheint freilich in zwiefacher Form Inhalt des Wissens sein zu können, einmal daß es dieses Bestimmte ist, zweitens warum oder wodurch es dieses Bestimmte ist; doch nur im letztern Falle wird es vollkommen gewußt und zwar nicht in der Form eines Warum, sondern eines Daß, d. i. es wird gewußt, daß es ein durch diese Ursache als dies Bestimmte Gesetztes ist. Es ist daher verkehrt, wenn nach der Ursache der Ursache gefragt wird, oder wenn man, was als reales Prinzip bestimmt ist, ableiten will aus einem realen Prinzip; denn die Ursache hat, insofern sie Ursache ist, keine Ursache, sondern nur insofern sie Wirkung ist; ebenso kann das Prinzip, insofern es Prinzip, d. i. das Erste, ist, nicht ein zweites sein. Unten wird dies noch deutlicher werden.

---

*) Wissenschaft der Logik, Bd. I. S. 48. „Nichts anschauen und denken hat also eine Bedeutung; — so ist (existirt) Nichts in unserm Anschauen oder Denken.“

Anmerkung. Aristoteles sagt: *) Οἱ γὰρ ἔμπειροι τὸ ὅτι μὲν ἴσασι, διότι δ'οὐκ ἴσασιν· οἱ δὲ τὸ διότι καὶ τὴν αἰτίαν γνωρίζουσι. D. i. Die Empiriker wissen zwar das Daß, nicht aber das Warum; jene aber (d. i. die Philosophen) erkennen das Warum und die Ursache. Hiermit hat jedoch Aristoteles nichts gegen unsere Ansicht gesagt, denn er will damit sagen, daß die Philosophen das Object ihres Wissens als das zum Inhalte ihres Wissens haben, was es an ihm selber ist, z. B. die Wirkung als Wirkung, das Mittel als Mittel, daß sie es also in seinen Bestimmtheiten, möge es diese innerhalb seiner oder in Bezug auf ein Andrres haben, auffassen. Wollte man behaupten — eine Behauptung, welche auch Aristoteles verwirft **) —, daß nur das wahrhaft erkannt werde, dessen Ursache man kenne, so könnte die Ursache als solche nicht gewußt werden.

Auf der Meinung, daß nur das wahrhaft gewußt werde, dessen genesis man kenne, beruht Hegel's Ansicht von Gott. Um Gott vollkommen zu begreifen, entwirft er eine Entstehungsgeschichte desselben; doch bleibt er den Beweis schuldig, daß es kein verkehrter Einfall sei, Gott als ein sich Entwickelndes zu fassen. Im Bewußtsein der Menschen freilich entsteht die Gottheit, doch ist in diesem Falle nicht diese, sondern jenes das Entstehende. Ist aber, wie es Hegel's Ansicht ist, Gott außer dem Bewußtsein der Menschen nichts, so daß er mit diesen entsteht und vergeht, so sollte man das Wort Gott, um Zweideutigkeit zu vermeiden, aus der Sprache streichen, à la Feuerbach und Schopenhauer, deren offenes Bekenntniß übrigens im höchsten Grade Anerkennung verdient.

---

*) Metaph. libr. I. c. 1. p. 3. ed. Tauchn.

**) Analyt. post. libr. I.

2. Das Subject des Wissens.

Wie das Object des Wissens sowohl im Wissen als auch unabhängig vom Wissen ist, ebenso das Subject. Doch anders verhalten sich die beiden Seinsformen, in welchen das Subject des Wissens ist, zu einander als die, in welchen das Object des Wissens ist; das Object ist, so weit es gewußt wird, für ein Anderes, das Subject hat als wissendes Subject ein Anderes als Gesetztes, als Abbild.

Anmerkung. Die Pantheisten, welche überhaupt aus Allem Eins zu machen sich bemühen, leugnen auch, daß das Subject des Wissens ein zwiefaches Sein habe, indem sie das Denken, wozu auch das Wissen gehört, als das einzige Sein des Subjects betrachten. Cogito ergo sum heißt bei ihnen so viel als: cogito ergo cogito, sum ergo sum oder ego = ego, denn nicht schließen sie von dem Denken auf das Dasein eines Denkenden. Doch diese Ansicht hebt sich selbst auf, weil sie aus Allem, selbst aus dem Nichtdenken, ein Denken machen muß; dennoch haben wir sie ihrer vielen Bekenner wegen etwas näher zu betrachten.

Diejenigen, welche das Subject mit dem Denken identificiren, sprechen etwa: *) „Wir wollen logisch denken, das heißt, wir wollen durchaus nichts Anderes als nur denken; unser Wille ist einzig und allein denkend zu sein. Somit wollen wir nur Wir sein, denn Ich heißt nichts als das Denkende; wenn das Fühlende, das Anschauende auch Ich genannt wird, so heißt das nur, daß auch sie dem Denkenden angehören." Doch „wir wollen denken" hat keinen Sinn, wenn nicht auch gesagt werden kann: wir wollen nicht denken. Ist also das Ich, welches denken oder nicht denken will, nur als Denkendes, so muß es auch nicht denkend denken, d. i. das Wort Denken

---

*) Werder, Logik, 1841. S. 15.

ist im zwiefachen Sinne gebraucht. Treffend sagt Schiller, auf dessen Aussprüche sich die Pantheisten übrigens nicht selten berufen:

Denk' ich, so bin ich. Wohl! Doch wer wird immer auch denken.
Oft schon war ich und hab' wirklich an gar nichts gedacht.

Denkend freilich bin ich nur, wenn ich denke, doch nicht bin ich, weil ich denke, eben so wenig macht das Wissen mein Sein aus; denn auch unwissend und gedankenlos kann ein Subject sein. Der Sprachinstinkt geht weiter als das Räsonnement der Pantheisten; das Wort Bewußtsein bezeichnet ein Wissen vom Sein, das nicht vom Wissen bedingt ist, so daß niemand zum Bewußtsein über sich kommen kann, ohne zu sein, und zwar bevor er wissend ist. Das Wissen macht das Subject nicht zum Subject, sondern zum wissenden Subject, ist nur eine Bestimmtheit desselben. Wenn also Hegel sagt: *) „Die reine Wissenschaft setzt die Befreiung von dem Gegensatze des Bewußtseins voraus" — so hat er damit das „absolute Wissen" für ein bewußtloses erklärt. Besteht das Gewußtwerden des Objects darin, daß es als Abbild für ein Anderes ist, so kann das wissende Subject mit dem Wissen nicht identisch sein; denn sonst müßte das Subject dadurch sein, daß ein Anderes für es wäre, es müßte wahr sein, was Hegel behauptet: **) „Jedes ist es und sein Anderes. Jedes bezieht sich auf sich selbst nur als sich beziehend auf sein Anderes. Jedes ist nur, insofern sein Nichtsein ist. Jedes ist überhaupt, insofern das Andere ist; es ist durch das Andere, durch sein eigenes Nichtsein, das was es ist; es ist, insofern das Andere nicht ist; es ist durch das Nichtsein des Andern, das, was es ist." Wenn

---

*) Wissenschaft der Logik, Bd. I. S. 35.

**) Ebend. Bd. II. S. 49. Vergl. Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems von Dr. Franz Anton Staudenmaier. S. 226.

also das Object des Wissens für ein Anderes ist, so muß dies Andere selber sein.

Am bestimmtesten aber widerlegt sich die Ansicht, welche das Subject mit dem Denken und Wissen identificirt, dadurch daß sie dem Denken und Wissen eine zwiefache Bedeutung giebt, die des Denkens und Wissens im eigentlichen Sinne und die des Subjects als Trägers des Denkens und Wissens, daß sie also ein Denken anzunehmen genöthigt wird, welches denkt, ein Wissen, welches weiß. *) Hierdurch eben streckt sie die Waffen, indem sie nur dadurch, daß sie annimmt, was sie wegerklären will, es wegzuerklären vermag.

Scheinbar consequenter verfährt eine andere Ansicht, welche einerseits dem Object des Wissens das Dasein zu rauben, andererseits dem Subject das Denken zu ersparen bemüht ist, die Ansicht des Idealismus. Dieser nimmt ein transcendentes Subject an, welches in den endlichen Subjecten die Vorstellungen, welche wir als Abbilder von Objecten bezeichnet haben, erzeuge. Hierdurch will er das Phänomen erklärt haben, daß das endliche Subject Dinge außer sich annimmt. Weil es nämlich, so sagt er, seine Vorstellungen nicht durch sich selber hat, so setzt es, als nicht betheiligt an ihrem Ursprunge sich zu ihnen als receptiv-erkennend verhaltend, sie außer sich als Dinge, während es sich in Wahrheit zu ihnen nur als zu seinen Vorstellungen verhält. Doch haben diese Idealisten sich ein wenig verrechnet; weder dem Object des Wissens haben sie das zwiefache Dasein nehmen, noch dem Subject das Denken ersparen können. Um zu erklären, wie das endliche Subject zu Vorstellungen komme, nehmen sie ihre Zuflucht zu einer Hypothese, welche, was sie erklären soll, schon

---

*) Vergl. Staudenmaier a. a. O. S. 207. „Denn es ist ein dem gesetzlichen Denken selbst so wie aller Erfahrung widersprechender Gedanke, es gebe ein Denken ohne einen denkenden Geist, d. h. eine Thätigkeit ohne ein Thätiges.“

als erklärt voraussetzt: weil ein Subject nicht im Stande sei, Vorstellungen zu erzeugen, sollen dieselben in ihm von einem andern Subject erzeugt sein; es bleibt also unerklärt, wie dies Eine Subject in den vielen endlichen Subjecten, und zwar in dem einen diese in dem andern jene Vorstellungen erzeugen könne. Ferner müssen die endlichen Subjecte sich zu den in ihnen erzeugten Vorstellungeu receptiv-erkennend verhalten, müssen sich dieselben vorstellen; denn wenn dieselben rein durch fremde Macht in ihnen erzeugt würden, ohne daß sie selber sich denkend verhielten, so hätten sie Vorstellungen, ohne es zu wissen. Soll also das endliche Subject die in ihm erzeugten Vorstellungen wirklich haben, so muß es Vorstellungen von ihnen haben. Es haben also die Vorstellungen, insofern sie von dem transcendenten Subject erzeugt sind, ein anderes Sein, als insofern sie von dem endlichen Subjecte vorgestellt werden. Um also zu beweisen, daß die Dinge außer uns nichts seien als unsere Vorstellungen, so daß ihnen nur ein einförmiges Sein zukomme, nämlich Gedanken zu sein, müssen die Idealisten ein zwiefaches Sein, ein urbildliches und ein abbildliches, voraussetzen. Wie also dem endlichen Subject das Denken nicht erspart ist, so hat auch das Object des Wissens sein zwiefaches Sein behalten; ob dieses nun unabhängig vom Wissen als Gedanke ist oder als etwas Anderes, bleibt sich gleich, denn im andern Sinne muß es außer dem Wissen als Gedanke sein, als es als Inhalt des Wissens Gedanke ist. Daher kommt es, daß der Idealismus dem Materialismus sehr nahe verwandt ist. Je weniger Antheil nämlich dem endlichen Subject an dem Erzeugen seiner Vorstellungen zuerkannt wird, um so mehr Wirksamkeit wird den realen, d. i. den von dem transcendenten Subject erzeugten, Gedanken beigelegt. Ob diese Gedanken für etwas Ideelles angesehen werden oder für etwas Materielles, bleibt sich gleich; das Denken des endlichen Subjects hat ihnen gegenüber eine gleiche Bedeutung, möge

man es als Inspiration, d. i. als Hauch des transcendenten Subjects, oder als eine Ausdünstung der Materie betrachten, denn in beiden Fällen ist das endliche Subject „hinsichtlich seiner psychischen Lebensseite eine reine **tabula rasa.**" *)

Was das Subject unabhängig von seinem Wissen sei, darauf kommt es vorläufig nicht an, sondern nur darauf daß das Sein desselben als wissenden Subjects ein zwiefaches ist. Wir betrachten zunächst, in welcher Form es als Wissendes ist. Diese Form ist im Gegensatz zu der Form, in welcher das Object im Wissen ist, für uns eine bestimmte; denn dieser Gegensatz ist ein wesentlicher, indem beide Formen nur in der Untrennbarkeit sind. Das Wissen ist einerseits von dem Dasein und der Wißbarkeit des Objects bedingt, andererseits von dem Dasein und der Wissensfähigkeit des Subjects. Die Wißbarkeit des Objects zur Wirklichkeit erhoben besteht darin, daß es als das, was es an sich ist, im Wissen gesetzt, und zwar als Gedanke ist; als Gedanke gesetzt werden zu können macht also die Wißbarkeit des Objects aus. Die Wissensfähigkeit des Subjects also besteht darin, daß es etwas als Gedanken setzen und haben kann. Etwas als Gedanken setzen heißt denken; das Denken in diesem Sinne geht also dem Wissen voran. Wirklich wissend aber ist das Subject erst, wenn es etwas als Gedanken Gesetztes hat; das Wissen ist also eine ἕξις des Subjects, und es kommt darauf an diese zu analysiren.

3. Das Wissen als solches nach Inhalt und Form.

Dem Inhalte nach ist das Wissen stets ein bestimmtes und richtet sich nach der Natur des Objects, welches Inhalt des Wissens ist; doch was das Subject auch weiß, stets verhält es sich in seinem Wissen auf gleiche Weise als Wissendes. Das nun, als was das Wissen bei dem Wechsel des

---

*) Die Philosophie des Lebens der Natur, von Heinrich Vogel. Braunschweig, 1845. S. 164.

Inhaltes gleich bleibt, ist die Form; diese aber ist nichts Anderes als das Verhalten des wissenden Subjects zum Object.

Das Object ist im Wissen als Abbild; das Subject verhält sich daher als wissendes zunächst schauend, denn nur so kann das Object für es sein. Abbild aber ist das Object im Wissen als Gedanke; das Subject verhält sich also zu ihm als Gedanken schauend, d. i. vorstellend. Insofern jedoch das Subject sich in seinem Wissen bloß schauend oder vorstellend verhält, hat es das Object nicht als Abbild, sondern als bloßes Bild, d. i. ohne Beziehung auf das Urbild. Zwiefach muß sich also das wissende Subject zum Object verhalten: 1) es als Bild schauend oder sich vorstellend, 2) das Bild als Abbild eines Urbildes fassend.

Wäre das Bild, das sich das Subject als wissendes vorstellt, ohne alle Bestimmtheit, so könnte es nicht vorgestellt werden. Wiewohl aber etwas Bestimmtes, so kann das Bild doch nichts Anundfürsichseiendes sein, weil sich sonst das vorstellende Subject zu ihm als einem Objecte verhalten müßte und es daher nimmermehr als Abbild fassen könnte. Wenn es als Abbild die Bestimmtheiten des Objects enthält, so muß es als Bild dieselben Bestimmtheiten enthalten ohne Beziehung auf das Object. Als Abbild ist das Object des Wissens als Gedanke Gesetztes; als Bild ist es daher ebenfalls als Gedanke Gesetztes, nur ohne Beziehung auf etwas, das als Gedanke gesetzt ist. So existirt das Bild nur als Vorstellung und ist als solche bloß von dem Subjecte bedingt, enthält nur die Bestimmtheiten des Subjects selber.

Als bloß vorstellendes hat es also das Subject bloß mit sich zu thun, was es sich vorstellt sind seine Gedanken; es verhält sich als bloß vorstellendes denkend. Dies Denken als Vorstellen besteht aber nicht darin, daß etwas als Gedanke gesetzt wird, sondern darin, daß ein Gedanke gesetzt und so einerseits in seine Bestimmtheiten zerlegt andererseits aus ihnen zusammengesetzt wird. Zum Object als bloßem Bilde verhält sich also das Subject als Verstand und hat als solcher die Aufgabe, seine Vorstellungen zu verstehen.

Ohne Vorstellungen zu haben, kann das Subject nicht wissend sein, doch genügt es nicht, daß es in ihnen seine eigenen Bestimmtheiten, d. i. seine Gedanken hat; denn soll die Vorstellung das Medium sein, durch welches das Object für das Subject als getreues Abbild ist, so muß sie auch die Bestimmtheiten des Objects enthalten, und das Subject muß auch in dieser Beziehung seine Vorstellungen verstehen.

Insofern die Bestimmtheiten der Vorstellung Bestimmtheiten des Subjects sind, können sie nicht Bestimmtheiten des Objects sein, denn sonst würde dieses nur als Vorstellung des Subjects existiren. Also nicht bloß an der Vorstellung in angegebener Bedeutung hat das wissende Subject einen Inhalt seines Wissens, vielmehr muß es auch wissen, daß die Bestimmtheiten seiner Vorstellung Bestimmtheiten des Objects sind, d. i. es muß auch die Beziehung seiner Vorstellung auf ein Seiendes zum Inhalte seines Wissens haben.

Das Wissen als ein Verhalten des Subjects zum Object ist also zwiefacher Natur, indem das Subject einerseits als vorstellendes sich bethätigt, andererseits seine Vorstellung auf ein Seiendes bezieht; wie es sich in beiden Fällen bethätige, werden wir im folgenden Abschnitt sehen, denn eine weitere Entwicklung unsers Formalbegriffs ist weder nöthig, noch ohne über ihn hinauszugehen möglich. Die bisherige Entwicklung beweist, wie schon oben bemerkt, für die Natur des Wissens noch nichts, da bis jetzt noch gar nicht die Rede davon gewesen, ob es überhaupt ein Wissen giebt. Unser Formalbegriff hat also bis jetzt nur die Bedeutung einer Vorstellung, ohne Beziehung auf ein Seiendes; daß es ein solches Wissen gebe, gilt uns bis jetzt nur als möglich.

Anmerkung. Daß eine Vorstellung ohne Beziehung auf ein Seiendes (Object) weder wahr noch falsch sei, beweist Aristoteles folgendermaßen: *) Σημεῖον δὲ ἐστι τοῦδε. Καὶ γὰρ ὁ τραγέλαφος σημαίνει μέν τι, οὔπω δὲ ἀληθές τι ἢ ψεῦδος, ἂν μὴ τὸ εἶναι ἢ τὸ μὴ-εἶναι

*) Περὶ ἑρμηνείας. c. I. ed. Tauchn.

προςτεθῇ, ἢ ἁπλῶς ἢ κατὰ χρόνον. D. i. Beweis von diesem ist: nämlich auch der „Bockhirsch" (ein phantastisch gebildetes Thier) bezeichnet etwas, doch noch nicht etwas Wahres oder Falsches, wenn nicht das Sein oder das Nichtsein, entweder schlechthin (d. i. im Praesens abs.) oder nach einer Zeit hinzugesetzt wird. Wir müssen hierin aber noch weiter gehen. Was von einer Vorstellung als solcher gilt, muß auch von ihrer Auflösung in ein Urtheil gelten. Da nämlich die Vorstellung ein Complex von Bestimmtheiten ist, so muß jede von ihr prädicirt werden können, und zwar sowohl affirmativ als negativ, so daß aus ihr ein analytisches Urtheil entsteht. Wäre nun dieses, das doch nichts als die Bestimmtheiten der Vorstellungen enthält, nothwendig entweder wahr oder falsch, so müßte es auch die Vorstellung als solche sein. Doch darf in diesem Falle das analytische Urtheil nichts Anderes enthalten, als die Vorstellung, deren Auflösung es ist. Das analytische Urtheil: „das Dreieck hat drei Winkel," enthält nichts, was nicht schon die Vorstellung „Dreieck" enthielte. Würde dagegen gesagt: „das Dreieck hat vier Winkel," so wäre dies eine contradictio in adjecto. Das Falschsein dieses Urtheils liegt nicht darin, daß die Vorstellung „Dreieck" unrichtig auf ein Seiendes bezogen ist — denn von dem Dasein des Dreiecks ist hier gar nicht die Rede —, sondern in der unrichtigen Auflösung der Vorstellung „Dreieck." Wird gesagt: „das Dreieck hat nicht vier Winkel," so ist dies wirklich ein analytisches Urtheil, und so ein richtiges; denn die Vorstellung „Dreieck" hat ja auch die Bedeutung: „Nichtviereck," insofern die Zahl „drei" jede andere ausschließt, d. i. gegen jede andere bestimmt ist. Wie also eine Vorstellung, so kann auch ein analytisches Urtheil auf ein Seiendes sowohl bezogen, als auch nicht bezogen werden; ohne diese Beziehung kann jene sowie dieses nur als eine contradictio in adjecto falsch sein. Weil ferner von einer Vorstellung jede ihrer Bestimmtheiten sowohl affirmativ als negativ prädidirt werden kann, so gilt, was

von einer Vorstellung auch von einem Complex analytischer Urtheile. Einen solchen Complex analytischer Urtheile bietet uns z. B. ein Mährchen dar; vom Falschsein eines Mährchens kann nur insofern gesprochen werden, als es eine contradictio in adjecto ist, denn von einer Beziehung auf ein Seiendes ist gar nicht die Rede.

Zum Schlusse dieses Abschnitts möge noch erinnert werden an die gewichtige Frage Kant's: „Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?" Durch Beziehung einer Vorstellung, eines analytischen Urtheils oder eines Complexus von analytischen Urtheilen, auf ein Seiendes entsteht ein synthetisches Urtheil, z. B. Gott, d. i. das was ich mir unter Gott vorstelle, existirt oder existirt nicht. Kant's Frage bedeutet also: Wie ist es möglich, daß ich a priori, d. i. durch bloßes Denken entweder zu wirklichen Vorstellungen vom Seienden oder zu einer richtigen Beziehung meiner Vorstellungen auf ein Seiendes gelange? D. i. wie kann ich durch bloßes Denken zu objectiven Vorstellungen gelangen oder zum Wissen, daß meinen Vorstellungen Objectivität zukomme? Man wird freilich gegen diese Auffassung einwenden, daß sie nicht Kantisch sei; doch darauf ist nur zu erwiedern, daß Kant bei völliger Consequenz nach seinen Prämissen den synthetischen Urtheilen diese von uns angegebene Bedeutung hätte geben müssen. *)

II. Realbegriff des Wissens.

Der Formalbegriff, mit dem wir uns bisher beschäftigt haben, ist zunächst nur unser Begriff vom Wissen und als solcher ohne weitere Gültigkeit, als daß er für unsere Entwicklung den Ausgangspunkt bildet. Was wir durch unsere

*) Vergl. Glaser, de Kantio, diss. inaug., Differenz der Hegelsch. und Schell. Phil. S. 83, wo die Sache ausführlicher erörtert zu finden.

Untersuchung erlangen wollen, ist der Begriff des Wissens, den wir daher Realbegriff nennen. Zu dieser Bezeichnung sind wir um so mehr berechtigt, da der Gegenstand unserer Untersuchung die Bedeutung hat, unabhängig von unserm Wissen zu sein. Das Sein unsers Gegenstandes setzen wir also voraus, weil wir eben ohne diese Voraussetzung ihn nicht zum Gegenstande einer Untersuchung machen könnten. Doch in Wahrheit ist dies vorausgesetzte Sein nichts als dasjenige, welches unser Gegenstand in unserm Begriffe hat, so daß immer noch gefragt werden kann, ob ihm unabhängig von unserm Vorstellen ein Sein zukomme. Man könnte daher an uns die Forderung machen, zu beweisen, daß ein Wissen möglich sei, bevor wir es zum Gegenstande einer Untersuchung machen dürften, weil ohne jenen Beweis das Resultat unserer Untersuchung nichts Festes sein könne. Indeß können wir unsererseits jener Forderung eine andere entgegensetzen, nämlich zu beweisen, daß ein Wissen unmöglich sei, um auf die Voraussetzung, auf welcher sie beruht, hinzuweisen. In unserer Vorstellung ist das Wissen; die Vorstellung ist aber nach unserm Formalbegriff ein Moment des Wissens. Als dieses Moment ist also das Wissen, insofern der Vorstellung Wirklichkeit zukommt. Wir beginnen daher die Entwicklung des Realbegriffs des Wissens mit der Erörterung der Natur der Vorstellung.

1. Die Natur der Vorstellung.

Was wir auch in Untersuchung ziehen, wir haben es bloß mit dem Sein desselben zu thun; was in keiner Weise ist, kann auch nicht Gegenstand einer Untersuchung sein. Daß dem Gegenstande der Untersuchung ein Sein zukomme, ist daher nicht möglich zu beweisen, wenn das Sein allgemein gefaßt wird; denn jeder Versuch es zu beweisen, muß es schon voraussetzen. Ein solcher Beweis ist aber auch gar nicht nöthig, weil mit dem Sein schlechthin, wie es Allem, was ist, gleicherweise zukommt, gar nichts gewonnen ist. Es handelt

sich also, wenn wir die Natur der Vorstellung erörtern wollen, nicht darum, daß der Vorstellung ein Sein zukomme, sondern worin es bestehe, d. i. um die Bestimmtheiten dieses Seins.

Anmerkung. Das Sein eines Gegenstandes kann als Träger aller seiner Bestimmtheiten aufgefaßt werden, denn jede Bestimmtheit sowohl innerhalb seiner als gegen Anderes kommt ihm nur zu, insofern er ist. So kann man mit Recht sagen, daß es sich bei allem Erkennen nur um das Sein des Zuerkennenden handele, weil eben das Sein desselben alle ihm zukommenden Bestimmtheiten umfaßt. Da nun alles Einzelne, wie verschieden es auch unter sich sei, wenigstens darin übereinstimmt, daß es ist, so ist das Sein das schlechthin Allgemeine, außer welchem es nichts geben kann. Faßt man nun dies Sein, worin alles Einzelne übereinstimmt, als den Träger aller Bestimmtheiten, so hat man das Eine der Eleaten, das Sein, mit welchem die Hegelsche Logik beginnt. Nur als Bestimmtheit ist so etwas ein Einzelnes, so daß es in Wahrheit, aller Selbstständigkeit ermangelnd, als Bestimmtheit des Einen, welches in Allem ist, anzusehen. Wird nun ferner dies Eine nicht bloß als Träger, sondern auch als Schöpfer seiner Bestimmtheiten aufgefaßt, so daß alles Einzelne, was es ist, nur durch dies Allgemeine ist: so liegt der Gedanke Hegel's sehr nahe, mit dem Sein zu beginnen und aus ihm jede Bestimmtheit abzuleiten; denn als das schlechthin Allgemeine gefaßt, muß das Sein jede Bestimmtheit in sich enthalten, und es ist nur nöthig, sie aus ihm zu entwickeln oder herauszusetzen. Dieser Standpunkt empfiehlt sich namentlich dadurch, daß, weil das Sein als das schlechthin Allgemeine gesetzt ist und das Erkennen in der Entwicklung dieses Allgemeinen besteht, dem Erkennen sich nichts entziehen kann, indem sich Alles, selbst Gott nicht ausgenommen, in seiner Genesis darstellen muß; ferner hat es das Individuum auf diesem Standpunkt nur mit sich selbst zu thun,

sobald es sich zum schlechthin Allgemeinen erhoben hat. „Das reine Selbsterkennen im absoluten Anderssein, dieser Aether als solcher, ist der Grund und Boden der Wissenschaft oder das Wissen im Allgemeinen. Der Anfang der Philosophie macht die Voraussetzung oder Forderung, daß das Bewußtsein sich in diesem Elemente befinde." *) Diese Erhebung des Individuums, zu welcher Hegel demselben in seiner Phänomenologie eine Leiter reichte, **) besteht darin, daß es sich zum Gedanken eines alles Einzelne Durchdringenden, erhebt, welches in allem Bestimmten, sei es Gott, Mensch, Pflanze, Stein oder Nichts, gleicherweise ist, worin also Alles Eins ist. „Es liegt in der Natur des Anfangs selbst, daß er das Sein sei, und sonst nichts. Es bedarf daher keiner sonstigen Vorbereitungen, um in die Philosophie hineinzukommen, noch anderweitiger Reflexionen und Anknüpfungspunkte." ***)

Zu diesem Standpunkte des Philosophirens bildet das empirische Erkennen einen directen Gegensatz. Der Empiriker beginnt mit der Beobachtung des Einzelnen und erhebt sich so zum Allgemeinen. Er führt das Einzelne auf das Allgemeine zurück und erkennt es aus diesem, wie der Philosoph, nur beginnt er nicht mit dem Allgemeinen ohne das Einzelne, aber auch nicht, es sei denn in der Meinung, mit dem Einzelnen ohne das Allgemeine. Daß der Empiriker nicht mit dem Einzelnen als solchem beginne, in welchem Falle er zu Hegel im directen Gegensatze stehen würde, werden wir weiter unten sehen; hier wollen wir nur zeigen, daß ein Beginnen mit dem Allgemeinen ohne das Einzelne widersinnig und unmöglich ist.

Dem Vorstellen oder Fassen des Seins, im Sinne Hegel's, geht nothwendig ein Setzen voraus, worin eben jene Erhebung des Individuums besteht. Um also mit Be-

---

*) Hegel, Phänomenol. Berlin, 1832. S. 20.

**) Ebend. S. 21.

***) Wissenschaft der Logik, Berlin, 1832. Bd. I. S. 67

wußtsein jenes Sein fassen zu können, muß das Individuum sich seines Setzens erinnern, denn das Sein ist für es nur das, als was es gesetzt ist. Hegel hätte also das Setzen des schlechthin Allgemeinen, des Seins, als Anfang betrachten und so, bevor er an den Fortgang denken durfte, jenes Setzen rechtfertigen müssen. Das bestimmungslose Sein ist nichts als eine Abstraction von allem Wirklichem und so diesem gegenüber nichts weniger als ein Allgemeines, es ist vielmehr das Bestimmteste was es geben kann, nämlich ein Ungedanke, dem weder ein Seiendes entspricht noch die Möglichkeit gedacht zu werden zukommt; es ist, wie Hegel selbst sagt, Nichts. Wenn aber Hegel das Fassen des bestimmungslosen Seins als Nichts für dialektische Fortbewegung des Denkens hält, so beruht dies auf einem Irrthum; denn diese Fortbewegung ist vielmehr eine Rückbewegung, die Erinnerung an das Setzen des bestimmungslosen Seins, daß es nämlich als das gesetzt, was allem Bestimmten, selbst dem Nichts, gleicherweise zukommt, als das jede Bestimmtheit Ausschließende. *) Hegel freilich glaubt den Anfang mit dem bestimmungslosen Sein sogar zwiefach gerechtfertigt zu haben, durch seine Phänomenologie und Logik. Jene nämlich soll nachweisen, wie „das Bewußtsein in seiner Fortbewegung von dem ersten unmittelbaren Gegensatz seiner und des Gegenstandes bis zum absoluten Wissen," **) d. i. auf den Standpunkt der Logik, gelange. Durch die Darstellung dieses Weges zeigt aber Hegel uns ganz deutlich, wie er jenes bestimmungslose Sein gewonnen. In der ganzen Entwicklung offenbart sich nichts als das Streben, alle Bestimmtheit zu verflüchtigen in das absolute Allgemeine, um dieses als Resultat gewinnen und

---

*) Klar und trefflich hat sich Staudenmaier, Darst. und Krit. des Hegelsch. Syst. 1844. S. 216. über das Sein ausgesprochen; auch Vogel, Philosophie des Lebens der Natur, 1845. Vorwort.

**) Wissenschaft der Logik, Berlin 1832. Bd. I. S. 34.

so als das Wahre aussprechen zu können. *) Doch zum Behufe dieser Verflüchtigung wird das Zubeweisende schon als bewiesen vorausgesetzt. „Als Allgemeines sprechen wir," sagt Hegel, **) „auch das Sinnliche aus; was wir sagen ist: Dieses, d. h. das allgemeine Dieses. — Wir stellen uns dabei freilich nicht das allgemeine Dieses oder das Sein überhaupt vor, aber wir sprechen das Allgemeine aus; oder wir sprechen schlechthin nicht, wie wir es in dieser sinnlichen Gewißheit meinen. Die Sprache aber ist das wahrhaftere." Doch wäre auf die Unsagbarkeit so viel Gewicht zu legen, so hätte Hegel wenigstens consequent sein und auch den „absoluten Unterschied von Sein und Nichts," den er ja ebenfalls für etwas Unsagbares ausgiebt, aufgeben sollen. Die Unsagbarkeit kann wenigstens auch ein Mangel der Sprache sein. Daß die Sprache abgesehen von dem, was gemeint wird, das Wahrhaftere sei, ist widersinnig, weil eben das Wort ohne das, was damit gemeint, keinen Sinn hat und als sinnloses doch unmöglich an der Wahrheit Theil haben kann. Das Wort Dieses bezeichnet entweder ein Bestimmtes oder überhaupt gar nichts, es ist, was Hegel vergessen, ein **Pronomen demonstrativum**; daß jedes Einzelne mit dem Worte Dieses bezeichnet werden kann, beruht bloß darauf, daß wir auf jedes Einzelne hinzeigen können. Wie aber der Anfang mit dem Sein schlechthin durch die Phänomenologie nicht gerechtfertigt ist, so auch nicht durch die Logik; sie fängt an und endet mit dem Sein und bietet als wirklich aus dem Sein Entwickeltes: Nichts.

a. Die Vorstellung in ihrem Verhältniß zum vorstellenden Subject.

Das wirkliche Sein einer Vorstellung beginnt und hört auf mit dem Vorstellen eines Subjects, d. i. wirklich haben wir eine Vorstellung nur, wenn wir uns vorstellend ver-

---

*) Vergl. Staudenmaier a. a. O. S. 261.

**) Phänomenologie, Berlin 1832. S. 70.

halten; wer z. B. eine Vorstelluug von einem Dreiecke hat, ohne es sich gerade vorzustellen, hat die Vorstellung nur der Möglichkeit nach, d. h. er **kann** sich ein Dreieck vorstellen. Abgesehen also von ihrem bestimmten Inhalte ist die Vorstellung nichts als ein **Verhalten** des vorstellenden Subjects. Es fragt sich also, worin dieses Verhalten bestehe.

Das Vorstellen ist ein **Denken**, dies aber ist eine **Thätigkeit** des Subjects, nicht aber eine seiende Bestimmtheit desselben; denn machte das Denken die Natur des Subjects aus, so müßte es sich immer **denkend** verhalten, nicht aber könnte es denken **wollen**. Daß der Mensch denken **könne**, kann nur dadurch bewiesen werden, daß er denkt; jeder Einzelne muß es für sich selber beweisen. Vergebens werden wir uns abmühen, zu beweisen, daß **jeder Mensch** denken könne, oder daß jeder **auf eine bestimmte Weise** denken müsse; nur für **uns** können wir solches beweisen, müssen dagegen Anderen es überlassen, sowohl sich die Fähigkeit zu denken zuzuschreiben als auch zu beurtheilen, ob sie anders denken als wir. Sollte ein zwingender Beweis für Andere möglich sein, so müßten wir Andere zum Denken **zwingen** können.

Wenn aber das Subject denkt, so weiß es zugleich, daß es denkt, wie es überhaupt nicht thätig sein kann, ohne es zu wissen. Wie unbestimmt dies Wissen auch sein möge, ihm kommt die höchste Gewißheit zu, die keinen Zweifel aufkommen läßt. Wer aber, wenn er denkt, zweifelt ob er denke, muß zugleich zweifeln, ob er zweifle, d. i. die Gewißheit, daß wir, wenn wir denken, wirklich denken, kann nicht aufgehoben werden, ohne zugleich gesetzt zu werden. Etwas Anderes aber ist zu wissen, daß man denkt, als zu wissen, wodurch man solches wisse, und worin das Denken bestehe.

α. **Wie kommt das Subject zum Bewußtsein darüber, daß es denke?**

Das Bewußtsein, daß wir denken, setzt eine Reflexion über unser Denken voraus; wir schließen: cogito ergo co-

gito. Dies ist aber kein unmittelbarer Schluß. Daß ich mich denkend anders verhalte als nichtdenkend, daß ich den Zustand meines Denkens als einen bestimmten Zustand empfinde, dadurch weiß ich unmittelbar, daß ich denke; doch dies unmittelbare Wissen ist in der That noch kein Wissen. Um meines Empfindens mir bewußt zu werden, muß ich, was ich empfinde, als Gedanken setzen. Um aber den Zustand meines Denkens als einen bestimmten setzen zu können, muß ich ihn im Gegensatz zu anderen fassen, weil nur gegen ein Anderes etwas bestimmt sein kann. Doch nicht bloß darauf, daß der Zustand unsers Denkens im Gegensatz zum Zustande unsers Nichtdenkens ein bestimmter ist, beruht unser Wissen davon, daß wir denkend denken, vielmehr müssen diese Zustände für uns selber bestimmte sein, wir müssen sie an uns selber erfahren. Wer es nicht an sich selber erfährt, daß er denkt, kann über sein Denken nimmermehr zum Bewußtsein kommen. Doch wer sich jetzt im Zustande des Denkens befindet, vorher aber nicht, der erfährt zwar durch den Wechsel dieser Zustände, daß er, indem er denkt, denke, er weiß es jedoch noch nicht, so lange ihm unbekannt ist, worauf seine Erfahrung beruhe und wie sie stattfinde. Ein Wissen also wird aus unserm Erfahren erst, wenn wir ein Bewußtsein von dem Verfahren bei demselben haben.

Die Erfahrung, durch welche wir zum Bewußtsein darüber kommen, daß wir, wenn wir denken, denken, beruht darauf, daß 1) jede Bestimmtheit im Gegensatz zu einer andern bestimmt ist, 2) einen Träger voraussetzt, d. i. Bestimmtheit von etwas ist, so daß wechselnden Zuständen ein Beharrendes zu Grunde liegt. Ohne diese Voraussetzungen können wir uns keiner Bethätigung bewußt werden; sie sind aber in Wahrheit nichts als das Gesetz des Gegensatzes, das man bloß zu kennen braucht, um es als allgemein gültig anzuerkennen; denn nicht kann es in Zweifel gezogen werden, ohne eben dadurch anerkannt zu werden. Darauf aber beruht die höchste Gewißheit über etwas, daß es nicht in Zweifel gezogen werden kann, ohne dadurch anerkannt zu werden.

Anmerkung. Diejenigen, welche das Denken als die Natur des Subjects betrachten, dürfen nicht sprechen: „Wir wollen denken" —, sie müssen das Subject seines Willens berauben und mit Spinoza sprechen: voluntas et intellectus sunt idem. So aber muß auch die Begierde mit dem Denken identificirt werden, man muß nicht bloß eben gebornen Kindern, sondern auch allen Thieren ohne Ausnahme ein Denken zuschreiben; kurz man muß auch aus dem Nichtdenken ein Denken machen, und diesem dann eine verschiedene Bedeutung geben. Während aber die Pantheisten dadurch, daß sie aus Allem Eins machen, in ein Chaos gerathen, in welchem nichts mehr zu unterscheiden ist, verlieren die Phrenologen dadurch, daß sie aus Einem Vieles machen, ihr Bewußtsein; sie unterscheiden etwa 35 Grundkräfte des Geistes, denen eben so viele Organe im Gehirne entsprechen; jede Grundkraft soll den Charakter der Selbstständigkeit und Abgeschlossenheit haben. *) Daß ein Mensch witzig ist, sucht man dadurch zu erklären, daß man ihm den Witz als ein Vermögen zuschreibt und in seinem Gehirn diesem Vermögen einen besondern Platz anweist, welcher durch das Organ des Schlußvermögens von dem Organe der Vergleichungsgabe getrennt sei. **) Wie mag der Witz sich nun wohl ohne das Denkvermögen gebehrden? Jedenfalls gedankenlos.

β. Das Verhalten des vorstellenden Subjects.

Nicht bloß daß es denkt, erfährt das Subject, indem es sich denkend bethätigt, es weiß sich auch als den Träger seines Denkens, oder bestimmter als Causalität desselben; indem es den Zustand des Denkens wollend bewirkt, d. i. sich zum Denken entschließt, erfährt es dadurch, daß geschieht, was es gewollt, daß es kann, was es will. Insofern aber das Subject Causalität seines Denkens ist, ist es auch Causalität dessen,

*) Handbuch der Phrenologie von G. v. Struve. 1845. S. 25.

**) Ebend. S. 54. Vergl. Rudolphi, Physiologie, 1823. Bd. II. Abth. 1. S. 32 u. f. f., wo Gall's Theorie vortrefflich widerlegt ist, freilich ohne daß G. v. Struve es gemerkt.

was Resultat seines Denkens ist, seiner Gedanken. Eben so sind die Vorstellungen, insofern sie von dem Vorstellen des Subjects bedingt sind, insoweit das Subject als vorstellendes sich denkend verhält, Resultat des Denkens. Das Verhalten des vorstellenden Subjects ist aber zwiefach, indem es einerseits als vorstellendes sich als Vorstellungen habend, andererseits als Vorstellungen machend verhält. Das Subject macht sich von etwas eine Vorstellung, indem es die Bestimmtheiten desselben als Gedanken setzt und zusammenfaßt, und nachdem dies geschehen, hat es eine Vorstellung. Aber auch zu der Vorstellung, die es sich gebildet, verhält es sich vorstellend, und zwar so, daß es dieselbe in ihre Bestimmtheiten zerlegt und diese wiederum in eine Vorstellung zusammenfaßt. Dieses zwiefache Verhalten des vorstellenden Subjects ist jedoch in der That ein und dasselbe; so wie es, wenn es sich von etwas eine Vorstellung macht, diese producirt, so verhält es sich, wenn es sich die gemachte Vorstellung vorstellt, reproducirend; in beiden Fällen setzt es die Bestimmtheiten, sondert sie und faßt sie zusammen; wie es sich einerseits progressiv bethätigt, so andererseits regressiv. Hieraus ergiebt sich, daß das Subject zu keiner Vorstellung sich bloß receptiv verhält, daß es vielmehr jede seiner Vorstellungen sich selber schaffen muß.

Anmerkung. Daß ein jedes Subject durch Mittheilung Vorstellungen erhalte, wollen wir nicht in Abrede stellen; doch nur die Vorstellung kann einem Subject mitgetheilt werden, welche es sich selber zu machen fähig und geneigt ist. Unten werden wir dies näher erörtern.

Ob das Subject sich vorstellend verhalten wolle oder nicht, hängt von seinem Willen ab, doch wenn es sich dazu entschließt, muß es sich, wie angegeben, verhalten, es muß sich dem Gesetze des Gegensatzes unterwerfen, d. i. es kann nichts als ein Bestimmtes fassen, es sei denn im Gegensatz zu einem Bestimmten. Wie indeß der Wille überhaupt, so wie die Willkür, nur auf ein Bestimmtes sich beziehend, wählen kann, so auch hier. Ob ich mich jetzt und in dieser bestimmten

Beziehung vorstellend verhalten will, hängt von meinem Willen ab, nicht aber, ob ich es überhaupt will.

Anmerkung. Weiter auf die Natur des Willens einzugehen, ist uns hier nicht gestattet; über das Verhältniß des Denkens und Wissens zum Willen werden wir uns übrigens bei einer andern Gelegenheit aussprechen. Hier sei nur bemerkt, daß der Wille durchaus nicht deßhalb mit dem Denken und Wissen zu identificiren ist, weil er ohne Denken und Wissen nicht wirklicher Wille sein kann. Schopenhauer hat in der oben angeführten Schrift sich ziemlich klar über dieses Verhältniß ausgesprochen, nur hat er wie überhaupt dem Willen so der Verneinung desselben eine zu hohe Bedeutung eingeräumt.

γ. Das Verstehen der Vorstellungen.

Wenn wir uns vorstellend verhalten, so stellen wir uns stets etwas Bestimmtes vor; ein Bestimmtes aber ist etwas nur in Bezug auf ein Bestimmtes. Sehen wir nun vorläufig ab von den außer unsern Vorstellungen existirenden Objecten, so muß jede Vorstellung, insofern sie vorgestellt werden kann, ein Complex von Bestimmtheiten sein; unser Vorstellen besteht in nichts Anderem als in dem Zerlegen einer Vorstellung in ihre Bestimmtheiten und in dem Zusammenfassen dieser in eine Vorstellung.

Anmerkung. Wer sich z. B. ein Dreieck vorstellt, ohne es in seine drei Seiten und Winkel zu zerlegen so wie aus diesen es wieder zusammenzusetzen, stellt es sich in Wahrheit nicht vor. Wer das Ganze sieht, ohne die einzelnen Theile zu bemerken, oder die einzelnen Theile, ohne sie in ein Ganzes zusammenzufassen, dem begegnet es, daß er entweder die Bäume nicht bemerkt, weil sie ihm der Wald verbirgt, oder vor lauter Bäumen den Wald nicht sieht.

In ein Ganzes aber können die Bestimmtheiten nicht zusammengefaßt werden, ohne als solche aufgefaßt und vorgestellt werden zu können, wenigstens kann nur unter dieser Bedingung das Ganze als etwas Bestimmtes vorgestellt wer-

den. Doch wäre jede Bestimmtheit wieder etwas an ihr selber Bestimmtes, so müßte sie wieder in ihre Bestimmtheiten zerlegt werden können. Wie weit aber ein solches Zerlegen einer Vorstellung in ihre Bestimmtheiten und wiederum dieser in die ihrigen möglich ist, ins Endlose kann es nicht stattfinden. Das Vorstellen setzt also unzerlegbare Bestimmtheiten voraus; es fragt sich also, wie diese vorgestellt werden können. Könnten diese durchaus nicht vorgestellt werden, oder, was dasselbe ist, wären diese bestimmungslos, so müßte die aus ihnen zusammengesetzte Vorstellung aus bestimmungslosen Momenten bestehen und daher ebenfalls nicht vorgestellt werden können.

Anmerkung. Das Gesagte läßt sich so erläutern. Was wir uns vorstellen, können wir, falls wir der Sprache mächtig sind, sagen; wir müssen also sagen können, was wir uns unter jedem einzelnen Worte vorstellen. Hierzu benutzen wir andere Wörter, und, um diese zu erklären, wieder andere u. s. f. Es fragt sich also, ob sich wirklich sagen lasse, was unter jedem einzelnen Worte vorgestellt wird. Läßt es sich nicht angeben, so müssen, wie es scheint, einige Wörter nicht zur Bezeichnung von Vorstellungen dienen, vielmehr mit dem Bezeichneten Eins und so unmittelbar verständlich sein. So behauptete einmal ein Professor der Philosophie: was mit dem Worte Sein gemeint sei, lasse sich nicht sagen, es sei durch sich selber verständlich; man dürfe also von Hegel nicht verlangen, daß er angebe, in welcher Bedeutung er das Wort Sein im Anfange seiner Logik gebraucht habe. Allerdings wenn man unter der Erklärung eines Wortes eine Definition in dem Sinne versteht, daß man das Zuerklärende als species eines Allgemeineren betrachtet, so wie man den Esel als ein bestimmtes Thier auffaßt, so muß man in der Erklärung endlich an ein Ziel kommen, das nicht überschritten werden kann, an ein Allgemeines, das auf kein Allgemeineres zurückzuführen ist. Wie es sich hiermit in Wahrheit verhalte, werden wir im Folgenden zeigen.

Die Schwierigkeit erledigt sich indeß von selbst. Was

wir uns auch vorstellen, wir können es uns nur in soweit vorstellen, als es Bestimmtheiten hat, d. i. in seinen Bestimmtheiten. Anders verhalten wir uns daher nothwendig zu dem, was wir uns vorstellen, als zu den Bestimmtheiten, in welchen wir es uns vorstellen. Jenes stellen wir uns stets als Eins und zwar als Träger oder Complex von Bestimmtheiten vor und verhalten uns, wenn wir es uns vorstellen, einerseits zerlegend andererseits zusammenfassend. Die Bestimmtheiten dagegen stellen wir uns nicht vor, indem wir sie zerlegen in Bestimmtheiten und aus diesen zusammenfassen, vielmehr fassen wir sie stets in Bezug auf etwas, d. i. als Bestimmtheiten. Bestimmtheit ist etwas in Bezug auf das, dessen Bestimmtheit es ist; sie kann daher nur im Gegensatz zu etwas gefaßt werden. Jede Bestimmtheit steht aber nothwendig im zwiefachen Gegensatz, einerseits nämlich zu dem, dessen Bestimmtheit sie ist, andererseits zu einer andern Bestimmtheit; im ersteren Gegensatz fassen wir sie als Bestimmtheit schlechthin, im letzteren als eine (bestimmte) Bestimmtheit. Das Vorstellen setzt ein Kennen der Bestimmtheiten dessen voraus, das vorgestellt werden soll; denn dem Zusammenfassen der Bestimmtheiten geht ein Zerlegen voraus, zerlegen aber können wir etwas nur in uns bekannte Bestimmtheiten. Es kommt also auf das Kennen dieser Alles beim Vorstellen an. Was etwas ist, das ist es, insofern es ein Anderes nicht ist, d. i. in seinen Bestimmtheiten; durch jede seiner Bestimmtheiten ist es also auf ein Anderes bezogen oder gegen ein Anderes bestimmt. Hieraus folgt, daß jede Bestimmtheit eine andere ausschließt und eben so von einer andern ausgeschlossen wird, doch so, daß die eine durch die andere bestimmt ist. Von einer einzeln dastehenden Bestimmtheit kann daher gar nicht gesprochen werden; jede ist in soweit bestimmt, als es die entgegengesetzte ist. Wenn wir also keine Vorstellung haben können, ohne daß wir sie in ihre Bestimmtheiten zerlegen und diese wieder in eine Einheit zusammenfassen, so weist jede Vorstellung über sich hinaus; denn jede ihrer Bestimmtheiten kommt ihr zu im Gegensatz zu einer andern, durch jede unterscheidet sich das

Vorgestellte von einem Andern. Alles ist für das Vorstellen beziehlich bestimmt, so daß nichts in derselben Beziehung zugleich so oder anders sein kann. So viele also der Bestimmtheiten sind, in welchen wir uns etwas vorstellen, in eben so vielen Gegensätzen fassen wir es auf.

Das Verstehen der Vorstellungen beruht also eben darauf, worauf das Bewußtsein des Subjects beruht, daß es denke; durch sich selber kommt es über alle Bestimmtheiten, in welchen es sich etwas vorstellt, zum Bewußtsein. Deutlicher wird dies im Folgenden werden.

b. Das Prinzip des Vorstellens.

α. Das Formalprinzip des Vorstellens.

Das Vorstellen ist eine Thätigkeit des Subjects, das Produkt dieser Thätigkeit nennen wir Vorstellung; wie jene, so ist auch diese von dem Subject bedingt, das Subject verhält sich zu seinem Vorstellen so wie zu seiner Vorstellung als Causalität. Wenn aber das Subject sich entschließt, sich vorstellend zu verhalten, so muß es seine Unabhängigleit aufgeben, es muß sich als vorstellendes auf eine bestimmte Weise bethätigen. Es kann wählen, was es sich vorstellen wolle; doch was es auch wähle, die Art und Weise des Vorstellens duldet keine weitere Wahl, sie ist für das Subject eine gesetzte Form, in der es sich als vorstellendes bewegen muß. Diese Form ist aber nur in soweit unabhängig vom Subjecte, als sie allem Vorstellen desselben zu Grunde liegt, d. i. in ihrer Allgemeinheit. So tritt sie für das Subject auf als Gesetz, dem es seinen Willen unterwerfen muß, wenn es sich vorstellend verhalten will; insofern aber das Vorstellen seiner Form nach von diesem Gesetze bedingt ist, tritt es auf als Formalprinzip. Fragen wir nun, wie der Ausspruch dieses Gesetzes laute, den das vorstellende Subject als Voraussetzung seines Vorstellens betrachten muß, so ist die Antwort: Alles ist im Gegensatz zu etwas bestimmt.

Ohne dies Gesetz anzuwenden, können wir uns nichts

vorstellen. Was wir uns vorstellen, müssen wir uns in seinen Bestimmtheiten vorstellen; was wir als ein Bestimmtes fassen, müssen wir im Gegensatz zu etwas fassen, als ein beziehlich Bestimmtes. Dies Gesetz lehrt uns also nicht bloß, sondern es zwingt uns sogar, die contradictio in adjecto zu vermeiden; wer sich z. B. ein Dreieck wirklich vorstellt, kann es sich nicht als ein Viereck vorstellen. Als Produkt des Denkens, soweit wir es bis jetzt kennen gelernt haben, kann dies Gesetz deßhalb nicht betrachtet werden, weil wir, ohne es zu befolgen, gar nicht denken können. Will jemand an der Richtigkeit dieses Gesetzes zweifeln, so muß er es durch sein Zweifeln anerkennen, es sei denn daß er zu zweifeln vermöchte, ohne irgend eine Vorstellung zu haben.

Anmerkung. Hegel sagt: *) „Das Einzige, um den wissenschaftlichen Fortgang zu gewinnen, und um dessen ganz einfache Einsicht sich wesentlich zu bemühen ist, — ist die Erkenntniß des logischen Satzes, daß das Negative eben so sehr positiv ist." Dies ist aber eben das Gesetz, gegen welches Hegel so angelegentlich wie fruchtlos gekämpft hat, das Gesetz des Gegensatzes, welches Staudenmaier **) „ein ewiges Gesetz" nennt, „das Gott selbst, um den Irrthum in seiner Welt nicht von vorweg walten zu lassen, in die Natur des menschlichen Geistes als ein anvertrautes Gut legte, so daß jede Uebertretung dieses ewigen Gesetzes Sünde wie gegen die göttliche Ordnung so gegen die menschliche Natur ist." In der That kann niemand dieses Gesetz für ungültig erklären, ohne es zu befolgen. Nur wer, um mit Staudenmaier zu sprechen, „Alles ***) in die dicke Nacht des Allgemeinen hineinversetzt, in der alle Bestimmtheiten der lebendigen Wirklichkeit aufhören," kann dies Gesetz aufheben. Wer wirklich denkt — und wirklich denkt nur wer etwas Bestimmtes denkt —

*) Wissenschaft der Logik. Berlin 1832. Bd. 1. S. 41.

**) Kritik des Hegelschen Systems, S. 224.

***) Ebend. S. 225.

muß dies Gesetz befolgen. Nehmen wir z. B. die Vorstellung der Allgemeinheit, nur im Gegensatz zum Einzelnen hat sie einen Sinn. Wenn Hegel anfängt mit dem Sein, so muß er sich unter diesem Worte nothwendig etwas vorstellen; was dies auch sei, möge Hegel es als Leeres, Inhaltsloses, Bestimmungsloses oder noch anders bezeichnen: nur im Gegensatz zu etwas kann es vorgestellt werden. Die Bestimmungslosigkeit wird durch den Gegensatz zur Bestimmtheit; gegensatzlos aber ist sie ein Gedankenwidriges, Nichts. Wer also das Sein ohne alle Reflexion denkt, der denkt Nichts, d. i. er denkt nicht. Mit Unrecht klagt Hegel darüber,*) daß „der reflectirende Verstand sich der Philosophie bemächtigte," denn dieser vermag nur dem gedankenlosen Denken sein Ansehen zu rauben, dem Denken, welches, ohne etwas zu denken, denkt, dagegen bringt er uns über unser Thun und Treiben zum Bewußtsein. — Das Gesetz des Gegensatzes ist indeß nicht so aufzufassen, wie Staudenmaier es sich vorstellt. Er sagt**) nämlich von jenem ewigen Gesetz: „Wir meinen das logische Prinzip des Setzens, **principium positionis sive theseos.** Dies Prinzip wird sich als Imperativ so aussprechen: Setze, was du in Gedanken setzest nach der reinen Natur der Wahrheit, auf daß nichts sich selber Aufhebendes gesetzt werde, oder: setze nichts sich selber Aufhebendes." Mit der Natur der Wahrheit hat dieses Gesetz als rein logisches es gar nicht zu thun, sondern nur mit dem Denken. Als höchstes Denkgesetz ist es weder einer Ableitung fähig, noch kann es eines Zweckes wegen befolgt werden, weil wir etwa nur, wenn wir es befolgen, durchs Denken zur Wahrheit gelangen, vielmehr wird es befolgt, weil wir sonst gar nicht denken können: nicht zwischen einem So- und Andersdenken, sondern nur zwischen dem Denken und Nichtdenken

*) Wissenschaft der Logik, S. 29.
**) A. a. O. S. 224.

haben wir in Rücksicht auf das logische Prinzip die Wahl. Staudenmaier's Auffassung: „Setze nichts sich selber Aufhebendes," beruht auf den Voraussetzungen: a) Wahrheit kommt dem Wissen zu, wenn das Object als das gesetzt, was es an sich selber ist, Inhalt des Wissens ist; b) nichts ist an sich ein sich selber Aufhebendes. So wahr aber die erste Voraussetzung, so falsch ist die zweite, da ja bekanntlich das Endliche ein sich selber Aufhebendes ist, so wie z. B. das irdische Leben den Keim des Todes in sich trägt, so daß es gewissermaßen ein Ringen mit dem Tode ist, dem es, weil es eben ein sich selber Aufhebendes ist, einst sicher unterliegt. Kein Wunder also, wenn das logische Prinzip in Staudenmaier's Auffassung nicht als Prinzip anerkannt wird. Ueberhaupt tritt kein Prinzip als Gebot auf, welches man wie befolgen so umgehen kann, sondern als ein in seinem Gebiete mit Nothwendigkeit herrschendes Gesetz, dem es gleichgültig ist, ob es erkannt werde. Wenn jemand in seinem Vorstellen eine **contradictio in adjecto** begeht, so ist sie wenigstens, soweit er sich vorstellend verhält, für ihn nicht da. Daher tritt sie so oft in einem Complex analytischer Urtheile auf, weil dieser für den Vorstellenden nicht selten bloß ein Aggregat solcher Urtheile ist, so daß er sie nicht als ein Ganzes vorstellt, sondern jedes einzeln, und daher bei dem einen das andere ganz außer Acht läßt. So wird auch das logische Prinzip von jedem, welcher denkt, befolgt, möge er wissen, welches Gesetz er anwende, oder nicht. Faßt man das **principium positionis** „nichts als ein sich selber Aufhebendes zu setzen," so, daß man keine Bestimmtheit mit der ihr entgegengesetzten confundiren dürfe, wenn man sie als eine Bestimmtheit fassen wolle, so hat es damit seine Richtigkeit; denn wer Bestimmtheiten mit einander confundirt, ist als Denkender selber confuse geworden, er denkt, insofern er confundirt, gar nicht. Wenn z. B. jemand sich das Entstehen und Vergehen als ein und dasselbe vorstellt, weil was in einer Beziehung entsteht in

einer andern vergeht, so daß es eben so weit Vergehendes, als es Entstehendes ist; *) so vergißt er, daß dem Etwas in verschiedenen Beziehungen das Entstehen und Vergehen als Bestimmtheiten zukommen, und, diese verschiedenen Beziehungen mit einander confundirend, confundirt er auch die Bestimmtheiten, d. i. er stellt sich weder das Vergehen noch das Entstehen als Bestimmtheiten vor, er denkt nicht. — Staudenmaier sagt nun ferner: **) „das Prinzip des Setzens läßt einen positiven und negativen Ausdruck zu, und wird so a) zum Prinzip der Identität und b) zum Prinzip des Widerspruchs.“ Daß er diese beiden Prinzipien als ein und dasselbe auffaßt, darin ist ihm durchaus beizustimmen. Das logische Prinzip heißt: Alles ist durch den Gegensatz bestimmt. Hierin liegt zunächst das Prinzip des Widerspruchs: Jede Bestimmtheit schließt eine entgegengesetzte aus, sie kann nicht zugleich sie selbst und die ihr entgegengesetzte sein, d. i. nichts kann in derselben Beziehung entgegengesetzte Bestimmtheiten haben. Nichts Anderes aber drückt das Prinzip der Identität aus: Jede Bestimmtheit ist dadurch sie selber, daß sie nicht die ihr entgegengesetzte ist, d. i. insofern etwas ein Bestimmtes ist, ist es nur sich selber gleich; A = A heißt: A ist nicht = Nicht A. Der Satz der Identität setzt also den Satz des Widerspruchs voraus, d. i. wir können nichts als ein sich selbst Gleiches fassen, ohne es als ein Bestimmtes zu fassen. Anders jedoch faßt Staudenmaier beide Prinzipien, indem er sagt: ***) „das **Principium identitatis**, dessen Formel A = A ist, verlangt, daß der Begriff in Uebereinstimmung mit sich selber, somit in seiner Selbstgleichheit gesetzt werde. Das **Principium contradictionis sive re-**

*) Hegel, Wissenschaft der Logik, Bd. I. S. 109.

**) A. a. O. S. 224.

***) Ebend.

pugnantiae ist dasselbe Prinzip, aber negativ ausgedrückt; denn was es verlangt, ist, daß nicht in Gedanken etwas sich selber Aufhebendes gesetzt werde, es verbietet daher dem Subjecte solche Merkmale beizulegen, welche es aufheben, Prädikate, die sich widersprechen, zu einem Begriffe in der Art zu verbinden, daß dadurch das Wesen des Subjects aufgehoben wird." Die Forderung, daß „der Begriff in Uebereinstimmung mit sich selber, somit in seiner Selbstgleichheit gesetzt werde," ist ganz überflüssig, da ja selbst ein Ungedanke sich wenigstens selbst gleich ist; soll aber damit gesagt werden, daß die Momente oder Bestimmtheiten eines Begriffs mit einander übereinstimmen müssen, so ist diese Uebereinstimmung nicht mit der Identität zu verwechseln, denn nur nicht einander ausschließen dürfen die Momente eines Begriffs. Stellen wir uns z. B. eine Holzkugel vor, so enthält diese Vorstellung die beiden Momente: Materie und Form; jedes Moment ist ein bestimmtes, die Materie ist Holz, die Form ist rund. Beide Bestimmtheiten sind keineswegs identisch, doch schließen sie auch einander nicht aus, wiewohl jede eine ihr entgegengesetzte Bestimmtheit ausschließt. Wenn aber Staudenmaier den Satz der Identität wenigstens unklar aufgefaßt hat, so hat er dem Satz des Widerspruchs eine ganz unlogische Bedeutung gegeben, indem er meint, daß derselbe „verbiete, dem Subject Merkmale beizulegen, welche es aufheben;" wenn nur die Merkmale sich selber nicht aufheben, sondern wirklich als Bestimmtheiten gefaßt werden, so mag das Subject immerhin zu Grunde gehen. So kommen dem Sterblichen Bestimmtheiten zu, durch die es aufgehoben wird; doch nicht heben die Bestimmtheiten sich selber auf, in welchen wir uns das Sterbliche vorstellen, insofern wir uns wirklich vorstellend verhalten.

β. Das Realprinzip des Vorstellens.

Das Formalprinzip ist maßgebend für die Form des Vorstellens so wie der Vorstellungen, nicht aber bedingt es

das Sein der Vorstellungen schlechthin; das vorstellende Subject muß sich ihm unterwerfen, wenn es sich vorstellend verhalten will, doch durch dies Prinzip allein, ohne das vorstellende Subject, findet kein Vorstellen statt, das Subject muß stets dabei sein. Wie viel also das Subject dem Formalprinzip auch einräumt, es muß sich selber als den Träger seiner Vorstellungen betrachten. Es wird aber hierdurch das Gebiet des Formalprinzips um so weniger beschränkt, da gerade durch Anwendung desselben das Subject zum Bewußtsein über das Verhältniß seiner und seines Vorstellens kommt. Ein wirkliches Sein kommt der Vorstellung nur so lange zu, als das Subject sich vorstellend verhält, und insofern ist das Subject Träger der Vorstellung; das Sein der Vorstellung ist aber ein gesetztes, und setzt so ein Setzendes voraus, denn nichts kann das Subject als ein Gesetztes fassen, es sei denn in Bezug auf ein Setzendes. Daß es das Sein der Vorstellung als ein gesetztes faßt, dazu wird das Subject durch das Formalprinzip gezwungen; denn entweder muß es sich jeder Reflexion über seine Vorstellungen begeben, oder es muß das Sein der Vorstellung als bedingt von einem Vorstellenden betrachten. Dadurch aber, daß es sich des Vorstellens enthalten sowie sich dazu entschließen kann, muß es zu der Einsicht kommen, daß es selber das Setzende sei, es muß sich als das Realprinzip seiner Vorstellungen fassen. Es fragt sich aber, inwiefern und in wie weit es solches sei.

Wir haben bisher von dem Inhalte der Vorstellung ganz abgesehen. Es kann aber das Subject sich nicht vorstellend verhalten, ohne sich Etwas vorzustellen. Was jedoch dies Etwas auch sei, insofern es vorgestellt wird, kann es nicht Prinzip des Vorstellens sein, selbst in dem Falle nicht, wenn das Prinzip des Vorstellens Inhalt der Vorstellung ist; wir durften es daher bisher unberücksichtigt lassen. Welche weitere Bewandtniß es mit dem Subjecte als dem Realprinzip der Vorstellung habe, wird sich im Folgenden ergeben; nur so viel sei hier bemerkt, daß das Realprinzip ebensowenig

einer Ableitung fähig ist als das Formalprinzip, insofern es Prinzip ist.

c. Die Quelle der Vorstellungen.

α. Die Mittheilung als Quelle der Vorstellungen.

Daß jedes Subject, wenn nicht die meisten, so doch einen großen Theil seiner Vorstellungen der Mittheilung verdankt, ist eine Thatsache, die kaum in Zweifel gezogen werden möchte. Doch fragt es sich, inwiefern eine Mittheilung von Vorstellungen möglich sei. Da das Subject keine Vorstellung haben kann, ohne sich vorstellend zu verhalten, so kann ihm nur davon eine Vorstellung mitgetheilt werden, was es sich vorzustellen vermag; die Mittheilung muß sich nothwendig nach der Natur dessen richten, dem mitgetheilt werden soll. Gesetzt nun, es habe jemand Vorstellungen höherer Art als ein Anderer und wollte sie diesem mittheilen: so fragt es sich, ob der letztere sie aufzufassen fähig ist. Beide Subjecte verhalten sich als andere und somit äußerlich zu einander; die mitzutheilende Vorstellnng muß daher von dem einen Subjecte geäußert, von dem andern von außen her aufgenommen werden. Also nicht in der Form, in welcher sie vorgestellt wird, kann eine Vorstellung mitgetheilt werden; einerseits verhält sich das mittheilende Subject anders als vorstellendes, anders als mittheilendes, andererseits verhält sich das aufnehmende Subject anders als aufnehmendes, anders als vorstellendes. Die Mittheilung setzt ein Medium voraus, dessen sich das eine Subject zur Mittheilung, das andere zum Aufnehmen bedient. Nur soweit letzteres das Medium versteht, kann es das durch dasselbe Mitgetheilte aufnehmen und sich vorstellen; um es sich aber vorstellen zu können, muß es dasselbe reproduciren. Hieraus folgt, daß keinem Subjecte eine Vorstellung mitgetheilt werden kann, zu der es nicht durch sich selber ohne alle Mittheilung gelangen könnte. Noch deutlicher ergiebt sich dies, wenn wir bedenken, daß das Subject, wenn es sich etwas vorstellt, sich eben so reprodu-

cirend verhält, wie es, wenn es sich von etwas eine Vorstellung macht, producirend ist. Welche Weihe daher auch die uns mitgetheilten Vorstellungen durch das Ansehen des Mittheilenden erhalten haben, wir haben sie nur als unser eigenes Machwerk und dürfen demnach uns zu ihnen ebenso verhalten, wie zu denen, welche wir ohne Mittheilung haben.

Anmerkung. Daß einst Menschen gelebt, welche entweder Vorstellungen höherer Art zu erzeugen fähig gewesen, oder durch Mittheilung sie erhalten, um sie der unfähigen Nachwelt als etwas Fertiges zu hinterlassen, mag immerhin wahr sein; doch ist in diesem Falle auch wahr, daß diese unfähige Nachwelt dieselben aufzunehmen nicht im Stande ist, es sei denn in der Weise, wie sie durch sich selber zu ihnen zu gelangen vermag. Wird uns also eine Vorstellung in der Form einer contradictio in adjecto mitgetheilt, mit dem Bemerken, daß sie für höhere Geister vorstellbar sei, und daß wir daher glaubensvoll sie aufnehmen möchten: so müssen wir, wollen wir aufrichtig sein, antworten, daß wir zu jenen höhern Geistern nicht gehören und daher das ihnen Vorstellbare, wie nicht vorstellen, so auch nicht einmal auffassen können.

β. Die Empfindung als Quelle der Vorstellungen.

Dem Vorstellen als solchem geht ein Setzen voran, und nur als das kann etwas vorgestellt werden, als was es gesetzt ist. Was aber auch Inhalt der Vorstellung ist, in der Vorstellung ist es nur als Gedanke und somit Resultat des Denkens. Das Subject ist daher als denkendes Realprinzip seiner Vorstellungen, nicht aber kann es als empfindendes, oder wie es sich sonst noch bethätigen möge, Schöpfer seiner Vorstellungen sein, insofern diese Gedanken sind. Um jedoch etwas als Gedanken setzen zu können, muß das Subject nothwendig etwas haben; denn nicht kann es eine Vorstellung setzen, sondern nur etwas als Vorstellung oder Gedanken. Das Setzen des Subjects scheint also wenigstens

von dem Vorfinden eines Etwas abhängig zu sein. Es fragt sich also, woher das Subject dieses Etwas nehme.

Anmerkung. Die Phrenologen machen sich die Sache leicht, um uns das Vorstellen zu erklären. Indem sie das Gehirn als Centralorgan des Geistes betrachten, zerspalten sie es in 35 einzelne Organe, von denen jedes seine besondere Funktion übt. Die ihnen entsprechenden 35 Grundkräfte des Geistes theilen sie in 5 Klassen: 1) Sinnlichkeit oder Triebe, 2) Empfindungsvermögen oder Gefühle, 3) Darstellungsvermögen oder Talente, 4) Erkenntnißvermögen oder Fähigkeiten und 5) Denkvermögen oder Gaben. Zum Erkenntnißvermögen rechnen sie: den Gegenstandssinn, Gestaltsinn, Größensinn, Ortssinn, Gewichtsinn, Farbensinn, Zeitsinn, Thatsachensinn, Zahlensinn; zum Denkvermögen: die Vergleichungsgabe und das Schlußvermögen.*) Hiernach läßt sich das Vorstellen sehr leicht erklären, indem man sagt: Dem Setzen der Vorstellungen geht ein Erkennen voran; um erkennen zu können hat der Mensch die angegebenen Erkenntnißvermögen und die diesen entsprechenden Organe in seinem Gehirne; um vorstellen zu können, hat er ein Denkvermögen und zwar zwei Organe dafür im Gehirne. Doch was ist damit erklärt?! — „Partielle Verletzungen des Gehirns haben partielle Beeinträchtigungen der Geistesvermögen zur Folge, während ein Druck, welcher das ganze Gehirn berührt, gänzliche Bewußtlosigkeit herbeiführt.“ **) Gesetzt nun es würden in einem Gehirn die Organe der Erkenntnißvermögen verletzt, während die der Denkvermögen unbeschädigt blieben: was würde ein solches Subject denken? Die phrenologischen Erklärungsversuche sind, wie aus dieser Mittheilung hervorgeht, keiner Widerlegung bedürftig, denn sie haben Alles, was gegen sie gesagt werden könnte, in sich selber. — Etwas mehr Gewicht ist auf

*) Handbuch der Phrenologie von Gustav v. Struve. S. 54.
**) Ebend. S. 32.

Heinrich Vogel's Erklärung des Vorstellens zu geben. Nach ihm „besteht alles Denken in einem bloßen Wechselwirken unserer Psyche mit den in die inneren End- und Vereinigungs-Punkte unserer Nerven-Fäden hereingetretenen Formen unserer äußeren Wahrnehmung," so daß „ein Denken — gar nicht stattfinden kann, ohne daß vorher Formen äußerer Wahrnehmung in uns hereingetreten sind —, und sich das Denken des Menschen von dem Denken anderer Thiere nur durch den Grad der äußern Wahrnehmungs-Fähigkeit unterscheidet." *) Er unterscheidet nun eine äußere und eine innere Wahrnehmung, indem er letztere als „innere Anschauung des äußerlich Wahrgenommenen oder in das Wissen Hereingetretenen" betrachtet. **) Von der äußern Wahrnehmung sagt er: ***) „Die Gegenstände unserer äußern Wahrnehmung sind entweder

1) objective, außer unserem psychischen Leben vorhandene und zwar entweder

a) Formen oder Abbilder von Formen, in denen die Lebens-Elemente durch ihre geschlechtlichen Verbindungen körperlich sich dargestellt haben, oder

b) Formen, in denen die in ihren Cohäsions-Verhältnissen erschütterten Molekul-Verbindungen der körperlichen Gebilde oder Aneinander-Reihungen zu erzittern pflegen;

oder sie sind

2) subjective, nicht außer unserem psychischen Leben vorhandene, Zustände dieses Lebens selbst, dessen Grund oder vielmehr Inhalt in dem Triebe oder Streben zur Verwirklichung der Empfindungen der Freude und der Liebe besteht, die wiederum diesen

---

*) Philosophie des Lebens der Natur, 1845. S. 163.

**) Ebend. S. 159.

***) Ebend. S. 151.

Trieb hervorrufen und somit ebensowohl der Grund als der Zweck aller Lebensthätigkeit sind."

Die Formen der objectiven und subjectiven Wahrnehmungen sollen nun folgendermaßen in das Gehirn treten: *)

„1) bei den körperlichen Formen, welche die Lebenselemente dargestellt haben,

a) durch den Contact des von diesen Formen zurückgeworfenen Lichtes mit unsern Seh-Nerven im Auge, und zugleich

b) durch den unmittelbaren Contact dieser Formen oder der Polaritäten derselben mit allen auf der Außenseite unsers Körpers unter der Oberhaut und selbst unter deren inneren Fortsetzungen auslaufenden Tast-Nerven,

2) bei den Formen, in welchen die erschütterten Molekul-Verbindungen körperlicher Gebilde erzittern,

durch den Contact dieser Formen mit unseren im Ohre und dem größten Theile des Kopfes auslaufenden Gehör-Nerven,

3) bei den Formen, in welchen sich die Zustände unserer Psyche selbst, oder unsere Empfindungen als Gefühle unserer Wahrnehmung darstellen,

mittelst unserer Nerven, sowohl Sinnen- als Bewegungs-Nerven, sowie dieselben mit einem Objecte unserer Wahrnehmung in Contact kommen."

Auf diese Auffassung näher einzugehen, müssen wir uns enthalten, um nicht zu weit von unserer Entwicklung abzuschweifen; einiges jedoch wird sich im Folgenden gegen sie finden.

Das, was das Denken dem Anscheine nach vorfinden muß, scheint die Empfindung zu bieten. Wir betrachten daher zunächst die Wahrnehmung vermittelst der sogenannten Sinnesorgane. Diese gehören anerkanntermaßen zur Leiblichkeit des Menschen und wie der Leib zur Körperwelt. Die Körper können offenbar nur ihrer Natur nach auf einander wir-

*) A. a. O. S. 152.

ken und von einander Einwirkungen erleiden; jede Einwirkung eines Körpers auf einen andern muß der Natur beider gemäß sein. Ein und dasselbe also muß auf Verschiedenes verschieden einwirken, von Verschiedenem eine verschiedene Einwirkung erleiden. Das Einwirken-können des Einen ist daher von dem Einwirkungen-erleiden-können eines Andern bedingt; daraus folgt, daß nicht nothwendig ein Jedes auf ein Jedes einwirkt. Wenn demnach die sinnliche Wahrnehmung von dem Sichbethätigen der Sinnesorgane bedingt ist, so ist die Beschaffenheit der sinnlichen Wahrnehmung bedingt von der Beschaffenheit der Einwirkung, welche das Sinnesorgan erleidet, also wie diese abhängig von der Natur des sinnlichen Objects sowohl als auch des Sinnesorgans. Wenn also das Sinnesorgan zur Wahrnehmung eines Körpers der Einwirkung desselben bedarf, so kann das, was auf das Sinnesorgan nicht einwirkt, auch nicht sinnlich wahrgenommen werden; ob es ein solches giebt oder nicht, kann durch das Sinnesorgan nicht erkannt werden. Insofern ferner die sinnliche Wahrnehmung von der Einwirkung eines Gegenstandes auf das Sinnesorgan bedingt ist, kann derselbe nur insoweit, als er auf dasselbe einwirkt, sinnlich wahrgenommen werden; es kann also kein Körper sinnlich wahrgenommen werden, sondern nur die Einwirkungen desselben auf das Sinnesorgan. Insofern die Sinnesorgane sich von einander unterscheiden, muß ein und dasselbe auf jedes Sinnesorgan anders einwirken; auf kein Sinnesorgan wirkt daher etwas ganz und gar ein, wenn es auf mehrere einwirkt. Durch kein Sinnesorgan kann demnach ein Gegenstand ganz wahrgenommen, also auch nicht erkannt werden, ob etwas ganz wahrgenommen werde oder nicht. Es kann also auch durch kein Sinnesorgan wahrgenommen werden, ob das durch ein Sinnesorgan Wahrgenommene dasselbe sei, was durch ein anderes wahrgenommen worden. Durch die Sinnenorgane kann daher auch nicht erkannt werden, ob und wieweit das eine Sinnesorgan durch das andere ergänzt werde, ob das sinnliche Wahrnehmungsvermögen des Menschen in Bezug auf

die außer ihm seiendenden Dinge mangelhaft sei oder nicht. Doch nicht bloß, ob das sinnlich wahrgenommene Object nicht noch etwas anderes an sich ist, als es wahrgenommen, kann der Mensch durch seine Sinnesorgane nicht wahrnehmen, sondern auch nicht, ob es überhaupt außer ihm seiende Dinge giebt.*)

Angenommen also, daß das Sinnesorgan Einwirkungen erleide von Dingen außer ihm, so ist sein Leiden noch kein Wahrnehmen. Zunächst muß es sein Leiden wahrnehmen, d. i. empfinden; es fragt sich also, worin die Empfindung bestehe.

Jedenfalls ist in der Empfindung ein Zwiefaches zu unterscheiden, das, was empfindet, und das, was empfunden wird. Was ich auch empfinde, so empfinde Ich es; in allen meinen Empfindungen bin ich gegenwärtig. Möge nun von außer mir seienden Dingen auf meine Leiblichkeit eingewirkt werden, nicht als Einwirkungen kann ich diese Einwirkungen empfinden, sondern nur als einen Zustand meines Leibes, welcher (Zustand) entsteht und vergeht. Das Empfindende muß daher den ganzen Leib durchdringen, muß das sein, wodurch der Leib als solcher sein Bestehen hat, das in allen Veränderungen und Wechseln des Leibes Beharrende.

Anmerkung. Zur Erläuterung möge eine kleine Abschweifung von unserm Gegenstande gestattet sein. Das Empfindende ist als das in allen Veränderungen des Leibes Beharrende aufgefaßt; man könnte versucht sein, in demselben die Materie zu erkennen und unsere Auffassung eine materialistische nennen; doch mit Unrecht. In der Körperwelt freilich ist die Materie das in allen Veränderungen Beharrende, und die Form das Wechselnde; die Materie ist ewig, doch bald in dieser bald in jener Form erscheinend. Ohne alle Form aber wäre die Materie todt, erst durch das formende Prinzip wird sie belebt; an diesem hat sie ein wesentliches Accidenz. In der anorganischen

---

*) Vergl. Steinbuch, Physiologie der Sinne, Nürnberg 1811. S. 265: „Was ich sehe, das ist bei weitem nicht dieses Ding an sich, sondern es ist reines Product meines Sinnes, nach Anleitung des Objects an sich erzeugt.“

Natur verhält sich die Materie zur Form, wie die Substanz zum Accidenz. Sie beweist ihre Substantialität durch beständigen Wechsel ihrer Formen, kann solche aber nicht beweisen durch völlige Ablegung aller Form, sie kann nicht formlos sein. Alles anorganische Gebilde kann daher zwar aufgelöst werden, doch nur in einfach geformte Materien, nicht in die Materie als solche. Durch stetes Beharren in ihren einfachsten Formen beweist die Materie eben, daß sie an dem formenden Prinzip ein wesentliches Accidenz hat; die sogenannten Grundstoffe der Naturkörper sind in ihrer Form ewig. In der organischen Natur kehrt sich das Verhältniß der Materie zum formenden Prinzip um; letzteres verhält sich zu ersterer wie Substantielles zum Accidentellen. So ist im thierischen Leibe das formende Prinzip das Beharrende, die Materie das Wechselnde. Dies formende Prinzip kann aber als das belebende nicht als starre Form beharren, vielmehr muß die Form Ausdruck des Lebens sein. Die Materie ist daher in den organischen Gebilden das absolut Wechselnde, die Form das relativ Beharrende. Der Mann hat denselben Leib, den er als Knabe hatte, nicht aber hat dieser Leib dieselbe Materie, sondern eine andere, der früheren gleiche, auch nicht dieselbe Form, sondern eine im Allgemeinen gleiche; nur das formende Prinzip ist ganz dasselbe. Dieses zeigt im Leben seine Herrschaft über die Materie, indem es dieselbe wechselt und die aufgenommene formt und belebt. Seine größte Macht zeigt es in den ersteren Perioden des Lebens als Wachsthum, welches den Sieg des Lebensprinzips über die Materie darstellt; die Materie wird zugleich quantitativ und qualitativ besiegt: eine größere Masse wird belebt. Doch ist dieser Sieg zugleich Besiegung des Lebensprinzips; es muß eine größere Masse der Materie aufnehmen, eine größere Form bilden, mehr Kraft aufbieten und sich dadurch erschöpfen. Das formende Prinzip ändert daher seine Herrschaft über die Materie, es hört auf als Wachsthum, prägt eine festere Form aus, um als ein und dasselbe dem Wechsel

der Materie gegenüber zu erscheinen. Hierdurch aber arbeitet es der Materie in die Hände; denn durch das Streben nach festerer Form verliert es an Lebenskraft, die Materie gewinnt das Uebergewicht, die erstarrende Form ist nicht mehr Ausdruck des Lebens, sondern des ermattenden Lebensprinzips, das sich auslebt und die Materie in Freiheit setzt; der Leib löst sich auf, — um aufs neue belebt zu werden. Das organische Leben kann daher angesehen werden als ein Kampf des Lebensprinzips mit der Materie, mit dem Tode. Das Beharrende ist also nicht immer etwas Materielles.

Um zum Bewußtsein über seine Empfindungen zu kommen, muß das Empfindende sich von seinem Empfinden und von dem, was es empfindet, unterscheiden. Das, was es empfindet, ist für es nur, insofern es empfindet; ohne also zu wissen, daß es empfindet, kann es nicht wissen, was es empfindet: es muß sich also zunächst von seinem Empfinden unterscheiden. Wäre das Empfindende bloß, wenn es empfindet, so könnte es sich von seinem Empfinden nicht unterscheiden; also nicht bloß durch sein Empfinden kommt es zum Bewußtsein über sein Empfinden, es muß auch, ohne zu empfinden, sein, als Nichtempfindendes. So hat es an seinem Empfinden sowohl als an seinem Nichtempfinden einen Zustand; beide Zustände wechseln, während das Empfindende beharrt.

Anmerkung. Bekanntlich ist eine Empfindung um so schwächer, je anhaltender und gleichbleibender sie ist. Ein sich gleichbleibendes Geräusch, dem unser Ohr beständig ausgesetzt ist, wird von uns zuletzt nicht mehr vernommen. Berühren wir mit einem Theile unsers Körpers einen Gegenstand anhaltend: unsere Empfindung eines Glatten oder Rauhen, eines Weichen oder Harten u. s. w. wird immer schwächer, bis sie zuletzt ganz aufhört.

Durch den Gegensatz des Empfindens und Nichtempfindens kommt das Empfindende zwar zum Bewußtsein darüber, daß es jetzt empfindet, jetzt nicht empfindet, doch nicht darüber, was es empfindet; es weiß früher, daß es empfindet, als

was es empfindet. Das Empfindende als solches ist dem Wechsel der Zustände des Empfindens und Nichtempfindens gegenüber ein Beharrendes, es verhält sich zu ihnen wie die Substanz zu ihren Accidenzien. Dem Zustande des Empfindens geht ein Zustand des Nichtempfindens voran; ersterer ist zunächst ein Erwachen aus dem empfindungslosen Zustande. Sobald aber das Empfindende sich zu beiden Zuständen wie die Substanz zu ihren Accidenzien verhält, ist es mehr als ein bloßer Träger, Substanz, von Accidenzien, es ist sofort empfindende Substanz, Subject.

Anmerkung. Der erste Zustand, in welchem sich der Mensch befindet, ist der Schlaf; das Erwachen aus diesem Schlafe ist sein erstes Leben, und dies Erwachen ist Empfinden. Der Morgen ist so für ihn die erste Tageszeit, das Erblicken des Lichts sein erstes Sehen, in seinen Empfindungen sich zu orientiren ist für ihn die erste Aufgabe der Philosophie.

Wenn aber das Subject den Zustand des Empfindens nur im Gegensatz zum Zustand des Nichtempfindens wahrnimmt oder empfindet, so muß es, wie es scheint, schon empfunden haben, bevor es im Stande ist, zu empfinden. Denn wenn der Zustand des Nichtempfindens dem des Empfindens vorangeht, so war er für das Subject gar nicht da, es kann ihn also auch nicht im Gegensatz zum folgenden, noch diesen im Gegensatz zum vorhergehenden haben. Sobald der Zustand des Empfindens eintritt, ist der vorangegangene nicht mehr; kann also der Zustand des Empfindens nicht für sich allein empfunden werden, so auch nicht im Gegensatz zum vorangegangenen. Doch die eben gemachte Einwendung widerlegt sich von selbst. Das Subject kann empfinden, ohne zu empfinden, daß es empfindet, d. i. ohne den Zustand des Empfindens als solchen wahrzunehmen; dieser kann als solcher nur im Gegensatz zum vorangegangenen empfunden werden. Um aber überhaupt im Stande zu sein, zu empfinden, braucht das Subject vorher noch nicht empfunden zu haben; denn was es zuerst empfindet, ist nicht ein Zustand seines Empfin-

dens, sondern seines Leidens Dieser Zustand tritt sofort als ein Wechsel auf, er folgt auf den Zustand der Ruhe; aber auch an ihm selber ist er ein Wechsel von Zuständen, welche dadurch, daß sie schnell auf einander folgen, Einen Zustand bilden. Im ersten Zustande des Empfindens befindet sich das Subject in einem Wechsel von Zuständen des Empfindens und Nichtempfindens; es wird so aus seinem Schlaf gerüttelt durch den ersten Zustand seines Empfindens, und erwachend merkt es, daß es vorher geschlafen habe. Dies erste Empfinden aber ist ein Leiden; wenn also die Kindessprache ursprünglich aus lauter Empfindungslauten besteht, so sind unter diesen die ursprünglichsten die Laute des Schmerzes: das Kind weint früher als es zu lachen vermag.

Anmerkung. Das Princip des Empfindens, welches mit dem Princip des Vorstellens ein und dasselbe ist, bringt es mit sich, daß das Weinen als die erste Sprache der Kinder auftritt; doch soll, nach einem Prediger in Berlin, Christus als Kind nicht geweint haben. Vielleicht glaubt er solches, weil er es nicht gehört.

Die erste Empfindung, welche ein Subject hat, ist also nothwendig ganz abstract; ihr Inhalt ist das Sein eines Zustandes im Gegensatz zum Nichtsein desselben, jenes als Bewegung, Wechsel, dieses als Ruhe. Eben so ist sein erstes Bewußtsein über seine Empfindung ganz abstract; es merkt oder empfindet zunächst bloß, daß es jetzt empfindet, jetzt nicht empfindet; das erste Bewußtsein ist nur als Empfindung. Durch wiederholtes Empfinden aber gelangt das Subject dahin, bestimmter zu empfinden; im Gegensatz zu einander werden die Empfindungen zu bestimmten und das Subject merkt, daß es jetzt anders (nicht so) empfinde als vorher. Als empfindendes bewegt sich das Subject in lauter Gegensätzen, indem es mit dem abstractesten anhebt und zu immer concreteren fortschreitet, doch bewußtlos.

Aus dem Bisherigen geht zur Genüge hervor, daß durch kein Sinnesorgan etwas außer dem Subject Seiendes empfunden werden kann, daß ferner nicht das Sinnesorgan als

solches empfindet, daß vielmehr ein und dasselbe Subject in allen Sinnesorganen das Empfindende ist.*) Die äußere Wahrnehmung, von welcher Heinrich Vogel im Gegensatz zu einer innern spricht, fällt also ganz weg; selbst wenn wir uns diese Unterscheidung gefallen lassen, so kann die erstere jedenfalls erst durch die „innere Anschauung" zur Wahrnehmung werden, für sich allein ist sie nur ein Zustand des Leibes. Denn wenn etwas außer dem Subject Seiendes auf ein Sinnesorgan einwirkt, so kann nur diese Einwirkung empfunden werden, und zwar nicht als Einwirkung, sondern nur als ein Zustand des Sinnesorgans; dieses als solches verhält sich bloß leidend. Wird z. B. ein Schall gehört, so werden nicht die Schwingungen irgend eines Gegenstandes außer dem Subject empfunden, sondern nur die Schwingungen des Gehörorgans selber. Sollte nun das Gehörorgan selber das Empfindende sein, so müßte es eine relationslose Veränderung geben, d. i. eine Veränderung, die nicht in Bezug auf etwas Veränderung ist, was unmöglich.

Anmerkung. Die Phrenologen haben sich der Wahrheit unstreitig genähert, indem sie das Gehirn als das Centralorgan des Menschen ansehen, dagegen den sogenannten äußeren Sinnesorganen die Fähigkeit zu empfinden und wahrzunehmen absprechen; jedoch zielen ihre Erklärungsversuche immer noch dahin, Alles aus der Materie zu erklären, so daß der Mensch sich nach ihnen auf eine bestimmte Weise bethätigt, weil er ein bestimmtes Organ hat. Wenn das Organ als das Prius schlechthin betrachtet wird, möge man es ins Gehirn oder anderswohin placiren: man wird in seinen Erklärungsversuchen immer von neuem auf Räthsel stoßen, und so ein Räthsel durch ein anderes lösen.

Die sogenannten sinnlichen Wahrnehmungen sind also für das Subject zunächst nur als Empfindungen; eben so aber

---

*) Vergl. Steinbuch, Physiologie der Sinne, Nürnberg 1811, S. 206. „Bei jeder einzelnen empfundenen Rührung des Sinnes schließen wir — auf das Dasein einer solchen von uns unabhängigen äußern Ursache."

auch seine Begierden. Wie es sich in jenen zu einem ihm Aeußeren zu verhalten scheint, so in diesen, doch auf andere Weise. In seinen sinnlichen Wahrnehmungen scheint das Subject sich in Bezug auf ein ihm Aeußeres receptiv zu verhalten, in seinen Begierden dagegen als aus sich heraustretend, um etwas ihm Aeußeres hereinzuholen; doch bleibt es in Wahrheit in dem einen wie in dem andern Falle in sich. Auch in seinen Begierden verhält sich das Subject zunächst bloß empfindend und zwar empfindet es nur seine eigenen Zustände. Auch hier bewegt es sich in lauter Gegensätzen, ausgehend vom abstractesten zum concretesten. Denn begehren kann das Subject nur das, was ihm mangelt; bevor es aber einen bestimmten Mangel empfinden kann, muß es überhaupt Mangel empfunden haben. Ein bestimmungsloser Mangel aber kann nur im Gegensatz zur Fülle oder Mangellosigkeit empfunden werden. Den Zustand der Mangellosigkeit als solchen kann das Subject nicht empfinden, weil er gegensatzlos ist; erst wenn es Mangel empfunden, ist es fähig zu emfinden, daß es vorher so wie nach Aufhebung des Mangels nicht Mangel leide. Der Zustand des Mangels ist daher ein Zustand der Bewegung; er tritt auf als Trieb, das Subject wird durch Mangel getrieben und kann sich von diesem Triebe nur durch Aufhebung des Mangels befreien. So groß der Mangel ist, so stark ist der Trieb; soll also der Mangel völlig gehoben werden und der Trieb aufhören, so muß dieser ein Gleichgewicht finden am Genusse. Der Trieb hat daher am Genusse seinen eigentlichen Gegensatz, durch den er zur Bestimmtheit gelangt. Wer z. B. zum zweiten Male Hunger empfindet, hat nicht mehr eine der ersten gleiche Empfinduug des Hungers, er empfindet einen bestimmten Trieb, d. i. einen Trieb nach einem bestimmten Genusse.

Im Allgemeinen verhält sich das Subject in allen seinen Empfindungen gleich, es empfindet nur Zustände seiner selbst, zu denen es sich als Beharrendes verhält; in allem seinem Empfinden bewegt es sich in lauter Gegensätzen, so daß die eine Empfindung durch die andere bestimmt wird, und zwar

zunächst innerhalb ihres Geschlechts. Empfindungen aber erhält das Subject nicht bloß durch die sogenannten Sinnesorgane, vielmehr verhält es sich zu allen Zuständen seiner selbst als empfindendes.

Wenn das Subject empfindet, so ist es durchaus nicht in Zweifel, ob es auch wirklich empfinde; sowohl daß es empfindet, als auch daß es so empfindet, nimmt es empfindend mit der größten Gewißheit wahr. Das Empfinden ist aber weder von dem Willen des Subjects abhängig — denn nolens volens empfindet das Subject auch Schmerzen — noch auch von dem Denken desselben — denn einerseits empfindet es nicht selten etwas, bevor es sich dasselbe vorgestellt oder darüber nachgedacht, andererseits ist es, je tiefer es empfindet, desto weniger im Stande zu denken, und je mehr es sich in Bezug auf etwas denkend verhält, um so schwächer wird seine Empfindung desselben. —

Anmerkung. „Die Welt ist meine Vorstellung", sagt Schopenhauer*), und mit Recht. Jedes Subject hat einen bestimmten Complex von Vorstellungen, die für es eine Welt bilden, welche es sich selber gegründet, sei es als einen Himmel oder als eine Hölle. Nicht giebt es zwei Subjecte, welche als vorstellende in derselben Welt lebten; mit jedem einzelnen Subjecte wird eine ganze Welt geboren, mit jedem geht eine Welt unter. Doch nicht bloß für Eine Welt ist das Subject bestimmt, nicht bloß lebt es in einer Welt von Vorstellungen, auch als wollendes Subject hat es seine Welt. Wenn aber Schopenhauer nur diese beiden Welten annimmt, so dürfen wir uns darüber ebenso verwundern, wie über seine Auffassung derselben. Ein Vorstellen ohne ein Vorstellendes hält er zwar für unmöglich, doch spricht er von einem Willen, welcher will, glaubt durch Hypostasirung des Willens das Kantische Ding an sich erklärt zu haben; der Wille soll das innerste Wesen nicht nur des einzelnen Sub-

---

*) Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. I.

jects, sondern des Universums überhaupt ausmachen, während das Denken es nur mit der Erscheinung zu thun habe, sich nur an die Oberfläche halte. Ein solches Denken ist doch wohl in Wahrheit ein oberflächliches zu nennen! — Wenn wir einmal dem Subjecte mehr als eine Welt anweisen wollen, so existirt nicht bloß eine Welt als Vorstellung und eine Welt als Wille für es, auch an seinen Empfindungen hat es eine Welt. Es giebt überhaupt nichts für das Subject, das es nicht zum Gegenstande seines Empfindens haben könnte; was in seinem Innern sich regt, sei es als Trieb, als Begierde, als Wollen, kurz, Alles, was dem Subjecte und was von ihm geschieht: es kann Gegenstand seines Empfindens werden. Und in der That ist es gerade die Welt der Empfindungen, in welcher sich das Subject zunächst findet, an welcher es zunächst baut, indem es sie durch sein Empfinden vergrößert, in welche es sich so gerne zurückzieht, wenn die Welt der Vorstellungen ihm nicht genügt, weil sie seinen Wünschen keine Erfüllung verspricht; sie ist es, von welcher Schiller sagt:

> In des Herzens stille Räume
> Mußt Du fliehen aus des Lebens Drang.

Doch bewußtlos lebt das Subject in dieser Welt, bewußtlos erweitert es sie empfindend und, je mehr und je lebhafter es zu empfinden hat, um so weiter wird es in sie besinnungslos fortgerissen, bald in blumige Auen, bald in dürre und brennende Sandwüsten, bald wiederum in eisige Kälte.

γ. Das Denken als Quelle der Vorstellungen.

Daß für uns Vorstellungen möglich sind, kann nur aus der Wirklichkeit derselben bewiesen werden; die Frage nach der Quelle der Vorstellungen hat keine andere Bedeutung als: wie wir zu ihnen gelangen. Daß dies durchs Empfinden allein nicht geschehe, geht daraus hervor, daß wir uns empfindend anders verhalten als vorstellend; denn während das

Subject als empfindendes es nur mit sich selber zu thun hat, sich selber empfindet, hat es als Vorstellendes es stets mit Anderem zu thun, selbst wenn es sich selber zum Inhalte der Vorstellung hat. Aber auch das Denken allein genügt nicht, denn sowohl als analytisches als auch als synthetisches verhält es sich nur reproducirend zu dem, was es als setzendes producirt hat; und als setzendes muß es etwas haben, um es als Gedanken setzen zu können. Ein sogenanntes reines Denken, welches aus dem Nichts eine Welt hervorzuzaubern vermöchte, giebt es nicht, weil eben Nichts-denken und nicht denken ein und dasselbe ist; aus Nichts wird Nichts, heißt es hier mit Recht.

αα. Abhängigkeit des Denkens vom Vorfinden eines Materials.

Alles, was das Subject empfindet, vermag es in sein Denken aufzunehmen; doch nicht mehr kann es seiner Empfindung verdanken, als sie selber hat. In der Empfindung hat das Subject nichts als einen Zustand seiner selbst, und zwar ist sie selber nichts Anderes. Indem es in dem Wechsel seiner Zustände beharrt, unterscheidet es sich von ihnen, und zwar zunächst unmittelbar, dadurch, daß die Empfindung entsteht und vergeht, während es selber bleibt. Doch nicht spurlos geht die Empfindung vorüber; das Subject hat sie nicht bloß gehabt, sondern behält sie auch als gehabte, hat sie, nachdem sie als solche aufgehört, in der Erinnerung. In dieser aber ist sie nur noch als Ideelles, als reine Form. Indem also das Subject sich der gehabten Empfindung erinnert, unterscheidet es sich von ihr, es hat sie nicht mehr als seinen Zustand, sondern als Etwas, das nicht mehr ist, als ein Anderes. In der Erinnerung bethätigt sich das Subject im zwiefachen Sinne reproductiv, indem es einerseits die gehabte Empfindung als reine Form setzt und so aus ihr eine Vorstellung macht, andererseits die als reine Form gesetzte Empfindung sich vorstellt, d. i. sie in ihre Momente zerlegt und diese wieder in ein Ganzes zusammenfaßt. Die Erinnerung ist daher in Wahrheit nichts Anderes, als was wir Denken nennen.

Anmerkung. Auch Platon hat die Erinnerung (ἀνάμνησις) als Denken betrachtet, und zwar in demselben Sinne als wir. Alles Lernen und Erkennen ist nach ihm Erinnerung, ἐξ αὐτοῦ λαμβάνειν.

Alles Vorstellen beruht auf der Erinnerung, welche ihm als setzendes Denken vorangeht, in Bezug auf welches es ein Nachdenken ist. Worin das setzende Denken besteht, erfahren wir durch das Nachdenken, d. i. durch analytisches Denken. Während letzteres ein Zerlegen einer Vorstellung in ihre Bestimmtheiten und Zusammenfassen dieser in eine Vorstellung ist, so ist jenes ein Setzen und Zusammenfassen von Bestimmtheiten in eine Vorstellung; im Grunde aber sind beide Ein Denken, jedes ist zunächst ein Auffassen eines Gegebenen. Das setzende Denken hat an der Empfindung seine Voraussetzung, es ist bei seinem Auffassen der Bestimmtheiten der Empfindung einerseits discursives, andererseits synthetisches Denken; das Vorstellen beginnt mit dem Product des setzenden Denkens, mit der Synthesis, und geht so denselben Weg, den das setzende vorwärts ging, als reflectirendes zurück.

Das Denken scheint also ganz und gar von den Empfindungen zu leben, von ihnen ganz abhängig zu sein, während die Empfindung in völliger Unabhängigkeit vom Denken lebt. Doch ist diese Abhängigkeit wie Unabhängigkeit eine scheinbare. Das Denken nimmt zunächst die Bestimmtheiten der Empfindung auf und hat so in ihnen die Empfindung selber, wenn auch nur in ideeller Gestalt; was es aufgenommen, vermag es auch wieder von sich zu geben, es kann Empfindungen erzeugen. Je lebhafter, d. i. je bestimmter das Subject sich eine gehabte Empfindung vorstellt, um so mehr empfindet es sie noch einmal; selbst nie gehabte Empfindungen kann es durch sein Denken erzeugen. Die wechselseitige Abhängigkeit des Denkens und Empfindens von einander weist auf ein Drittes hin, welches sich in beiden bethätigt, von dem beide abhängig sind. Als dieses Dritte ist einerseits

das **Gesetz** zu betrachten, dem die Bethätigung des Subjects unterworfen, andererseits das **Subject** als solches.

Das Gesetz, welchem jede Bethätigung des Subjects unterworfen ist, möge es sich als wollendes, als empfindendes oder als denkendes bethätigen, ist nichts Anderes als das Gesetz des Gegensatzes, welches wir oben als das Formalprinzip des Vorstellens betrachtet haben. Eben weil die Empfindung der Form nach demselben Prinzip unterworfen ist, welchem das Denken, so kann sie vorgestellt werden. Doch nicht ist es bloß das **Formalprinzip**, welches als ein und dasselbe sowohl im Denken als im Empfinden sich geltend macht, ein Gleiches gilt auch von dem **Realprinzip**. Weil es ein und dasselbe Subject ist, welches sich als empfindendes und als denkendes bethätigt, so kann das Empfundene vorgestellt werden. Weder also ist die Empfindung noch das Denken als die eigentliche Quelle der Vorstellungen zu betrachten, sondern das **Subject selber** als **Eines** ist für sich die Quelle aller seiner Vorstellungen. Ist es in sich mangelhaft, fehlt ihm z. B. ein Organ, so ist auch in dieser Beziehung die Welt seiner Vorstellungen mangelhaft; mit jedem Sinnesorgan fehlt ihm auch eine Wissenschaft, wie Aristoteles sagt. Nicht aber erhält das Subject bloß durch die sogenannten äußern Sinne Material für sein Denken, vielmehr durch jede seiner Bethätigungen. Was Liebe sei, weiß nur der Liebende, nur der Freie, was Freiheit sei. Daher eben kommt es, daß vieles Gute so wenig Anklang findet, weil wenige da sind, es zu erkennen, wennschon viele davon schwatzen. Da erhebt sich ein Lobredner der Freiheit, und siehe da! die Zuhörer verstehen ihn nicht, weil sie Sclavenseelen sind. Jede Mittheilung von Vorstellungen geschieht durch das Medium der **Empfindung**, doch nicht bloß des **Hörens**; denn mancher hat Ohren und hört auch, doch nicht versteht er's. Nicht genügt es, mit Worten jemanden über das Wesen der Freiheit zu belehren; er muß sie erst üben, ehe er eine solche Lehre zu verstehen vermag. Zu sagen also, ein Volk sei für die Freiheit noch nicht reif und müsse daher

noch bevormundet werden, heißt ungefähr eben so viel als sagen: es dürfe jemand nicht ins Wasser gehen, bevor er schwimmen gelernt.

Sobald das empfindende Subject seine Empfindung in der Form der Vorstellung hat, ist die Empfindung als solche verschwunden; jede Empfindung verliert an Lebhaftigkeit, so bald das empfindende Subject sich dieselbe vorstellt; die Erinnerung ist daher gewissermaßen ein Vergessen des Empfindens, das Subject befreit sich durch sein Vorstellen von seinem Empfinden. Vergißt nun das Subject wirklich, daß die Momente seiner Vorstellung die Bestimmtheiten seiner Empfindung sind, so verliert seine Vorstellung die Einheit und es hat nur noch eine Vielheit von selbstständigen Momenten; denn als Einheit faßte das Subject zunächst bewußtlos die Momente einer Vorstellung zusammen, weil sie für es als Bestimmtheiten E i n e r Empfindung hervortraten. Zu dieser Vergessenheit wird das Subject nothwendig geführt. Wie es nämlich in seinem Empfinden fortgeht vom Abstracten zum Concreten, so in dem Bilden seiner Vorstellungen, dem Auffassen und Setzen der Bestimmtheiten seiner Empfindungen als Momente der Vorstellungen. Als vorstellendes verhält sich das Subject reflectirend, sein Denken ist analytisch und so regressiv; es kommt also vorstellend dahin zurück, von wo es empfindend ausging, zum Abstracten. Die Momente der Vorstellungen sind schon als Bestimmtheiten der Empfindungen in ihrer Einzelnheit hervorgetreten; das analytische Denken geht daher in seinem Auflösen der Vorstellungen in ihre Momente und dem Fixiren derselben denselben Gang, welchen die Empfindungen vorwärtsgingen, zurück. Hierdurch aber wird das Denken von der Empfindung unabhängig; wie es die Momente der Vorstellungen unabhängig von der Empfindung in ihrer Einzelnheit festzuhalten vermag, so verknüpft es auch unabhängig von ihr dieselben zu Vorstellungen, möge es sie als Bestimmtheiten Einer Empfindung empfunden haben oder nicht; es fragt nicht, ob sich eine solche Einheit e m p f i n d e n, sondern ob sie sich d e n k e n lasse.

ββ. Die reproductive und productive Phantasie.

Das Subject kann reich an Empfindungen, arm an Vorstellungen sein; es kann sich in seiner Empfindungswelt sogar ganz verlieren, so daß es vor allem Empfinden gar nicht zu sich kommt, sondern bewußtlos an der Erweiterung seiner Empfindungswelt arbeitet. Gewinnt es aber Zeit, sich zu besinnen, so eröffnet es sich eine zweite Welt, um sich in der ersteren, in der es zwar den Himmel, aber auch die Hölle findet, zu orientiren; es erinnert sich an das Empfundene und stellt es sich vor. Je tiefer, d. i. je bestimmter, es nun etwas empfunden hat, um so bestimmter kann es die Bestimmtheiten seiner Empfindung auffassen und in eine Vorstellung zusammenfassen. In Wahrheit sind es aber nun gerade die Bestimmtheiten, welche es empfunden hat; je tiefer es also empfunden und je bestimmter es das Empfundene sich vorzustellen vermag, um so mehr kann es eine gehabte Empfindung noch einmal empfinden, und zwar während es sich vorstellend verhält. Statt sich also durch sein Vorstellen von seiner Empfindung zu befreien, kann das Subject sie vervielfältigen, indem es, das Empfundene sich vorstellend, es wieder empfindet; so verhält es sich als reproductive Phantasie.

Da aber die Bestimmtheiten der Empfindungen schon für das empfindende Subject in ihrer Einzelnheit hervorgetreten sind, so kann es dieselben auch ohne Beziehung auf bestimmte gehabte Empfindungen in Vorstellungen zusammenfassen und vorstellend zugleich sich empfindend verhalten. In diesem Falle empfindet das Subject zwar nur schon empfundene Bestimmtheiten, jedoch in einer neuen Verbindung; es hat also in Wahrheit wie eine neue Vorstellung, so eine neue Empfindung erzeugt als productive Phantasie. Wie aber das Subject aus den Momenten seiner Vorstellungen ohne Rücksicht auf gehabte Empfindungen neue Vorstellungen bilden und bei seinem Vorstellen sich empfindend verhalten kann, so kann es auch Vorstellungen ohne Rücksicht auf den Zusammenhang gehabter Empfindungen, deren Bestimmtheiten sie zu Momenten haben, verknüpfen und sich da-

bei ebenfalls empfindend verhalten. Als productive Phantasie erweitert also das Subject zugleich die Welt seiner Empfindungen wie seiner Vorstellungen und macht, indem es vorstellend empfindet, aus beiden Eine. Daher schreitet es denn mit Riesenschritten fort, gleichsam als wäre es von den Fesseln des Gesetzes befreit, und erhebt sich mit wenigen Schritten in den Himmel oder stürzt sich hinab in die Hölle. Doch in Wahrheit ist auch die productive Phantasie dem Gesetze des Gegensatzes unterworfen, nur wird es mehr empfindend als vorstellend, d. i. bewußtlos, befolgt. Daher ist in den Productionen der Phantasie eine contradictio in adiecto nichts Seltenes; nur findet sie nicht statt, so weit das Subject sich wirklich vorstellend verhält.

Anmerkung. Der sogenannte Tiefblick der Phantasie, welcher das Höchste unmittelbar ergreift, ist nichts Anderes als das Denken, welches über das eigentliche Gebiet der Empfindung hinaus die Welt der Vorstellungen erweitert, nur verhält sich das Subject in ihm zugleich empfindend oder schauend; keineswegs ist dies intuitive Denken ein Denken anderer Art, als das discursive, so daß es etwa als das eigentlich speculative Denken allein sich der absoluten Wahrheit bemächtigen könnte, während das discursive mit dem Endlichen zu verkehren bestimmt wäre, wie Hegel vorgiebt. Dies wird im Folgenden deutlicher werden.

γγ. Das freie Denken als Quelle der Vorstellungen.

Wir haben bisher gesehen, daß weder die Mittheilung, noch die sogenannte sinnliche Wahrnehmung, noch die Phantasie eine Quelle der Vorstellungen sein kann, ohne daß das Subject sich denkend zugleich bethätigt. Die Mittheilung von Vorstellungen bedarf eines Mediums, und dieses besteht in der Empfindung; der Mittheilende erregt in einem Andern eine bestimmte Empfindung, muß es aber diesem überlassen, aus derselben sich eine Vorstellung zu machen. Die sinnliche Wahrnehmung ohne das Denken ist bloße Empfindung; als empfindendes aber hat es das Subject bloß mit Zuständen seiner selbst zu thun; wie es empfindend nicht aus

sich herauszutreten vermag, so kommt es, wie viel und tief es auch empfinde, nicht zu sich. Als begehrendes freilich tritt das Subject aus sich heraus, es ist begehrend auf ein Anderes bezogen; doch sowohl dies Andere als sein Bezogensein auf dasselbe ist für es zunächst nur in der Form der Empfindung; bewußtlos fühlt es sich getrieben.

Wenn also das Denken abhängig ist von dem Vorfinden eines Materials, wenn es nur das, was die Empfindung bietet, als Gedanken zu setzen vermag: so ist es für das Subject gewissermaßen freilich ein schaffendes Denken, indem es das von der Empfindung Ueberkommene umschafft; doch ist sein Gebiet in diesem Falle sehr beschränkt. Alles, was die Empfindung bietet, ist nothwendig etwas dem Wechsel Unterworfenes, das in der Zeit wie hervortritt, so aufhört, etwas Einzelnes, Accidentielles. Allein sobald das Subject sich denkend verhält, tritt es aus dem engen Gebiete seiner Empfindungswelt heraus; das Denken tritt sofort als schaffendes Denken auf, wennschon es nur für das Subject ein solches zu sein vermag. Dieses Schaffen aber besteht darin, daß das Subject denkend jede Bestimmtheit, welche es empfindet, nicht bloß, wie als empfindendes, in Bezug auf eine andere Bestimmtheit auffaßt, daß es vielmehr zugleich jede Bestimmtheit als Bestimmtheit von Etwas setzt. Dieses Etwas, welches Träger der Bestimmtheit ist, kann durch die Empfindung nicht wahrgenommen werden, es wird durch das Denken allein gesetzt. Das Denken als Setzen in diesem Sinne ist das eigentlich speculative, wodurch der Mensch aus der Welt der Erscheinungen hinauszutreten vermag in die Welt der Wesenheiten. Als solches aber tritt das Denken nicht etwa erst im Philosophen κατ᾽ ἐξοχὴν auf, sondern schon im Kinde, in der sinnlichen Wahrnehmung. Ich betaste z. B. einen Körper, habe so die Empfindung einer Glätte; daß diese Empfindung nicht von mir allein herrühre, sondern von etwas Anderem bewirkt sei, daß die Glätte einen Träger habe, so daß es keine Glätte ohne ein Glattes gebe: dies erfahre ich nur denkend.

Anmerkung. Wenn also die Empiriker Alles verwerfen wollen, was das Denken aus eigener Kraft erzeugt, so dürfen sie nicht nur nicht von einem Grunde, einer Ursache, einem Zweck und dergl. sprechen, sondern auch nicht von einem Körper. Wenn sie aber das Gesetz des Gegensatzes, unter dessen Leitung das Subject denkend weiter geht als das Gebiet seiner Empfindungen reicht, in Einer Beziehung anerkennen, so haben sie nicht mehr Recht, es in einer andern für ungültig zu erklären. Daß der Verstand an der sinnlichen Wahrnehmung Antheil habe, hat Schopenhauer in dem angeführten Werke im Wesentlichen zwar richtig gezeigt, doch ist seine Auffassung von Voraussetzungen abhängig, welche ihr wenig Anspruch auf Anerkennung gewähren. Er betrachtet nämlich, sich an Kant anschließend, Raum, Zeit und Causalität als Grundformen, in welcher sich das Subject denkend bethätige. Diese Formen sieht er an als von dem denkenden Subject bedingt und so freilich als a priori in ihm vorhanden, doch schreibt er ihnen eben darum nur in der Welt der Vorstellungen, oder, was nach ihm dasselbe ist, der Erscheinungen Gültigkeit zu, so daß nach ihm der Mensch zwar erkennen kann, doch nur oberflächlich. Die Causalität jedoch ist nichts als das Gesetz des Gegensatzes, nur in bestimmter Form, und keineswegs vom denkenden Subject bedingt, da es ohne dieses Gesetz zu befolgen gar nicht denken kann. Ebenso wenig aber sind Raum und Zeit bloße, von dem Vorstellen des Subjects bedingte Anschauungsformen, in welchen allein das Subject als denkendes sich bewege. Als Wechselndes freilich kann das Subject nichts fassen ohne die Vorstellung „Zeit", doch ist die Zeit als solche nur die abstracte Form des Wechsels und daher ohne ein Wechselndes nicht möglich, so wie der Raum als solcher nichts ist als eine abstracte Form des Beharrens und daher ohne ein Beharrendes, welches ihn zur Bestimmtheit hat und deßhalb ein Räumliches ist, nicht denkbar. Doch Schopenhauer philo-

sophirt nun einmal oberflächlich. Hiervon nur noch einige Beispiele. Er betrachtet die Zeit so wie den Raum als **principium individuationis**, während doch jene wie dieser nur eine Form der Individuation ist, so daß beide etwas voraussetzen, welches sich individualisirt. „Es *) ist eben so wahr, daß das Erkennen ein Product der Materie, als daß die Materie eine bloße Vorstellung des Erkennenden sei: aber es ist auch eben so einseitig. — Darum muß der Behauptung, daß ich eine bloße Modification der Materie sei, gegenüber diese geltend gemacht werden, daß alle Materie bloß in meiner Vorstellung existire: und sie hat nicht minder Recht." D. h. beide haben Unrecht; aber dadurch doch wohl zusammengestellt noch nicht Recht? „Vernichtung der Materie läßt sich nicht denken, jedoch die aller ihrer Formen **)", d. i. dem Sein der Materie gegenüber sind alle ihre Bestimmtheiten unwesentlich, d. h. ohne daß sie ist, kann sie keine Bestimmtheiten haben. „Der Raum läßt sich nicht wegdenken, doch Alles aus ihm; die Zeit läßt sich nicht wegdenken, doch Alles aus ihr***)," d. i. ohne daß Raum und Zeit sind, können sie keine Bestimmtheiten haben. Wird also das Sein des Raumes als Wesentliches gesetzt, so erscheint die Materie, welche ihn füllt, als unwesentlich und läßt sich daher wegdenken; ein Gleiches gilt von der Zeit. Schopenhauer hat nicht bedacht, worauf die Abstraction beruht, sonst würde es ihm nicht begegnet sein, sich so sehr zu widersprechen, so daß er Raum, Zeit und Materie der Reihe nach wegdenkt und dennoch behauptet, daß ein solches Wegdenken unmöglich. Wer abstrahirt, abstrahirt nothwendig von etwas, es bleibt daher etwas zurück; denn von etwas abstrahiren heißt: etwas in Bezug auf etwas als Unwesentliches betrachten und als solches es außer Acht

*) Die Welt als Wille und Vorstellung, 1844. Bd. 2. S. 15.
**) A. a. O. S. 51.
***) Ebend.

lassen. Weil nun Raum und Zeit *wesentliche* Bestimmtheiten der Materie sind, so können sie eben so gut ohne die Materie, wie diese ohne sie gedacht, oder in Wahrheit *nicht* gedacht werden, d. i. Raum und Zeit sind nur in einander zu denken als Bestimmtheiten eines Dritten, der Materie, die ebenso ohne sie als ihre wesentlichen Bestimmtheiten nicht zu denken ist. Wir werden uns also durch Schopenhauer nicht irreleiten lassen zu glauben, daß *für den Menschen*, d. h. nach Schopenhauer, der kein höheres Wesen annimmt, daß *überhaupt* nur ein *oberflächliches* Denken, wie die mitgetheilten Proben eines solchen Denkens, möglich sei, denn ein solcher Glaube würde uns zur Unthätigkeit und Gedankenlosigkeit führen, wie Socrates bei Platon sagt *).

Wodurch die Phantasie zu Riesenschritten fähig ist, ist nichts Anderes als das Setzen der Bestimmtheit als Bestimmtheit von *Etwas*; indem aber das Subject als Phantasie sich zugleich empfindend oder schauend verhält, so wird dies Denken ein *intuitives*. Hierauf eben beruht es, daß die Pantheisten, welche, wie viel sie auch vom *reinen* Denken sprechen, in Wahrheit empfindend denken, für nüchterne Köpfe so unverständlich sind; denn ihnen muß man nicht bloß nach*denken*, sondern auch nach*schauen*. Wir haben aber, nachdem wir die Quelle ihrer Vorstellungen erkannt haben, das Recht, ihre poetische Sprache in Prosa zu verwandeln, brauchen uns eine Rechtfertigung ihrer Meinungen durch ihre intellectuelle Anschauung oder sogenanntes speculatives Denken nicht gefallen zu lassen.

2. Die Beziehung der Vorstellung auf ein Seiendes.

Dadurch daß wir Vorstellungen haben, sind wir noch nicht *wissend*, wiewohl ohne sie ein Wissen nicht möglich ist; was zum Wissen noch hinzukommen muß, ist das *Bezie*-

---

*) Menon. p. 81. D. οὔκουν δεῖ πείθεσθαι τούτῳ τῷ ἐριστικῷ λόγῳ· οὗτος μὲν γὰρ ἂν ὑμᾶς ἀργοὺς ποιήσειεν.

hen der Vorstellung auf ein Seiendes. Was nun dies Seiende auch sei, es muß unabhängig von unserm Vorstellen und somit im andern Sinne als unsere Vorstellung seiend sein. Der Wissende spricht gleichsam zu sich: das, was ich mir vorstelle, ist oder ist nicht, nämlich unabhängig von meinem Vorstellen; oder das, was, unabhängig von meinem Vorstellen, ist, ist oder ist nicht so, wie ich es mir vorstelle. Das Beziehen, ohne welches ein Wissen nicht möglich ist, setzt einen Unterschied voraus.

Das Beziehen der Vorstellung auf ein Seiendes scheint indeß mit einer Schwierigkeit verknüpft zu sein, die es schlechterdings unmöglich macht. Um nämlich eine Vorstellung auf ein Seiendes oder ein Seiendes auf eine Vorstellung beziehen zu können, muß man dies Seiende kennen, d. i. von ihm eine Vorstellung haben; es scheint daher nur eine Vorstellung auf eine Vorstellung bezogen werden zu können, so daß das Object als unabhängig von unserm Vorstellen Seiendes uns ewig fern bleiben muß. Wäre dem wirklich so, dann hätten wir es, um mit Kant zu sprechen, nur mit analytischen Urtheilen zu thun, d. i. mit bloßen Vorstellungen. Doch diese Schwierigkeit hebt sich, sobald wir sie etwas näher betrachten.

Jeder Vorstellung von Etwas kommt Wahrheit zu, soweit dieses in ihr als das gesetzt ist, was es an sich ist; ihre Wahrheit hängt also von nichts Anderem ab, als von dem Setzen. Jede Vorstellung als solche ist Gedanke und als solcher Resultat des Denkens als Setzens; also wovon ihr Sein abhängt, davon auch ihre Wahrheit. Wenn wir eine Vorstellung haben, so wissen wir stets, daß wir sie haben, nicht aber so, was wir an ihr haben; sowohl richtige als falsche Vorstellungen können wir haben, ohne es zu wissen. Richtig oder falsch aber wird eine Vorstellung erst durch die Beziehung derselben auf ein Seiendes. Wenn es nun keine inhaltsleere Vorstellung giebt, so ist jede Vorstellung Vorstellung von Etwas, d. i. jede Vorstellung wird auf ein Seiendes bezogen. Nicht also die Beziehung allein macht unsre

Vorstellungen zum Inhalte unseres Wissens; denn auch die Meinung ist Beziehung einer Vorstellung auf ein Seiendes, das ihr entsprechen oder nicht entsprechen soll. Es genügt daher nicht, daß eine Vorstellung überhaupt auf ein Seiendes bezogen werde, vielmehr kommt es darauf an, wie es geschehe; in der Meinung kann eine Vorstellung auch unrichtig auf ein Seiendes bezogen werden, im Wissen jedoch nur richtig, dem Wissen kommt immer Wahrheit zu. Hiernach scheint die Meinung, insofern ihr Wahrheit zukommt ein Wissen zu sein; doch dem ist nicht so, denn nur dem Inhalte nach steht sie dem Wissen gleich, nicht aber der Form nach. Die Form ändert aber in Wahrheit auch den Inhalt. Von dem Inhalte seiner Meinung kann das Subject überzeugt sein, daß er wahr sei; das wissende Subject dagegen weiß, daß seinem Wissen Wahrheit zukomme; das Wissen ist mit der Einsicht in die Nothwendigkeit verbunden. Es fragt sich also, worin diese bestehe.

Das Wissen ist stets Wissen vom Wissen, d. i. es hat seine Form zugleich zum Inhalte. Die Form, durch welche dem Wissen Wahrheit zukommt, ist die Beziehung einer Vorstellung auf ein Seiendes; nicht also bloß eine Vorstellung, sondern auch deren Beziehung auf ein Seiendes hat das Wissen zum Inhalte. So aber scheint ein Wissen nicht möglich zu sein; denn wenn es nur als Wissen vom Wissen wirkliches Wissen ist, so scheint es einen progressus in infinitum zu bilden. Diese Schwierigkeit wird sich jedoch heben, wenn die oben erwähnte gelöst ist. Letztere haben wir indeß in der That schon gelöst. Wenn es sich darum handelt, ob dem Wissen Wahrheit zukomme, so heißt dies nichts Anderes als, ob der Vorstellung, welche Inhalt des Wissens ist, Wahrheit zukomme, d. i. ein Seiendes entspreche. Die Wahrheit der Vorstellung hängt aber von Zwiefachem ab, einerseits von dem Setzen, andererseits von dem Beziehen; denn sowohl, wenn etwas als das gesetzt ist, was es an sich ist, als auch, wenn eine Vorstellung richtig auf ein Seiendes bezogen wird, kommt der Vorstellung Wahrheit zu.

Das Setzen aber und das Beziehen der Vorstellung sind in der That ein und dasselbe. Das wissende Subject hat das Beziehen seiner Vorstellung zum Inhalte seines Wissens, ist also nichts Anderes, als daß es sich seines Setzens bewußt ist.

Die Prüfung einer Vorstellung ist daher nichts als ein Zurückgehen auf ihre Quelle, welcher sie, wie ihr Entstehen, so ihre Wahrheit verdankt; von ihrer Quelle allein hängt ihr Anspruch auf Glaubwürdigkeit ab. Um aber etwas als absolute Wahrheit fassen zu können, darf man es nicht aus einer zeitlichen Quelle schöpfen, vielmehr ist zurückgehen auf das Prinzip, welches, wie es war, so ewig bleibt.

Anmerkung. „Die moderne Verlegenheit um den Anfang (nämlich der Philosophie) geht aus einem weitern Bedürfnisse hervor", sagt Hegel. Indeß, wie wir in der Einleitung schon bemerkt, bietet der Anfang nicht als Anfang des Philosophirens eine Schwierigkeit, denn als solcher ist er das Problem, dessen Lösung Zweck des Philosophirens ist. Die Frage nach dem Anfange, wie dieser Hegel vorschwebt, indem er meint, daß er aus einem weitern Bedürfnisse hervorgehe, ist die Frage nach der Quelle der Vorstellungen. Alles Gewordene weist zurück auf seinen Anfang. So steht der gewordene Zeitgeist am Ende einer abgelaufenen Zeit und weiß und fühlt sich als Etwas, das werth sei, da zu sein; doch scheint er sich geworden und allem Gewordenen gleichberechtigt zu sein: er schaudert vor dieser Gerechtigkeit. Selbstgefühl und Furcht wechseln daher in ihm; er geht deßhalb tiefer in sich, um sein Selbstgefühl zu rechtfertigen und zu erhöhen, seine Furcht zu vermindern, fragt nach seinem Anfang. Etwas geworden zu sein, ist also die Voraussetzung, welcher zufolge nach dem Anfange gefragt wird. Wann, wo und unter welchen Umständen ein Mann geboren, wird erst gefragt, wenn derselbe eine Bedeutung erlangt hat; sich selber freilich und den Angehörigen scheint jeder Etwas geworden zu sein; daher werden so viele Geburtstage gefeiert. Woher

es gekommen, was es gewesen, fragt ein Volk erst, nachdem es zum Bewußtsein gekommen, daß es Etwas sei. So erzeugt das Selbstgefühl gewissermaßen die Erinnerung an das Vergangene; doch auch die Furcht hat daran Antheil. Eine zweite Voraussetzung der Frage nach dem Anfange ist daher der Zweck, das Dasein einer Sache zu rechtfertigen. So genießt der Adel Privilegien; es wird ihm der Anspruch darauf streitig gemacht: was thut er, um ihn zu rechtfertigen? Er zeigt seinen Stammbaum. Ein Staat hat eine bestimmte Verfassung; an ihr wird dieses oder jenes getadelt: was thun die Conservativen? Sie weisen hin auf die Geschichte des Staates, auf seinen Anfang. So sucht eine jede Religion sich zu rechtfertigen durch ihren Anfang; Angriffe gegen sie veranlassen Vereine für den historischen Stifter u. dergl.; in der That ist jede Bewegung innerhalb einer Religion als ein Streben anzusehen, sich mit dem Anfang derselben in Verbindung zu setzen, ein Streben, das nach Art der Fassung des Anfangs verschieden auftritt. In diesem Sinne setzt die Frage nach dem Anfange der Philosophie eine lange Entwicklung derselben voraus. Nichts aber läßt sich absolut rechtfertigen durch Bezugnahme auf den zeitlichen Anfang. Die Geschichte der Philosophie kann nicht dazu dienen, irgend eine Vorstellung zu bewahrheiten; denn weist sie den Ursprung einer Vorstellung nach, indem sie zeigt, wer sie zuerst gehabt, wie sie darauf von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzt sei, so steht dieser Methode, etwas zu bewahrheiten, der Umstand entgegen, daß auch Irrthümer vererbt werden. Wird dagegen gezeigt, daß eine Reihe von Philosophen unabhängig von einander in ihrem Philosophiren zu gleichen Resultaten gelangt, so kann dadurch zur Empfehlung dieser etwas geschehen, denn die Wahrscheinlichkeit spricht für sie. So suchte Hegel, um seine Lehren anzupreisen, ihre Uebereinstimmung mit den Lehren der christlichen Religion nachzuweisen; doch dieser Nachweis ist für das philosophische Publikum noch kein Beweis, da es sich zunächst fragt, ob die Lehren der Religion, welche in diesem Falle bewahrheiten sollen, nicht selber einer Bewahrheitung bedürfen. Es ist in neuerer Zeit viel von einer sogenannten christlichen Philosophie gesprochen; doch möge dieses **Epitheton** immerhin als ein **Epitheton ornans** erscheinen, es ist ein unphilosophisches, und deßwegen von der Philosophie abzulehnen. Staudenmaier

beurtheilt die Hegelsche Philosophie vom Standpunkte der christlichen Philosophie aus, um sie dem höchsten Urtheile zu unterwerfen; doch ist es mit der Rechtfertigung dieses Standpunktes ihm seltsam ergangen. Er weist zunächst nach, daß der Standpunkt, auf den er sich in der Kritik des Hegelschen Systems gestellt habe, der rechte sei, weil er derselbe sei, den auch Hegel als den seinigen anrufe, der Standpunkt nämlich des Christenthums, dessen innere Wahrheit Hegel dem Inhalte nach mit der seiner eigenen Philosophie für schlechthin identisch halte.*) Hinterdrein aber zeigt er, daß Hegel die christliche Religion anders aufgefaßt habe als er**), d. i. daß also der Standpunkt, den er in seiner Kritik einnehme, nach seinem eigenen Urtheile nicht der rechte sei.

Es ist also das Bewußtsein von dem Setzen der Vorstellungen oder Begriffe, worauf Alles in der Wissenschaft ankommt***); es ist wie in der Philosophie so in der Empirie die Quelle aller Vorstellungen, so wie die Beziehung dieser auf ein Seiendes, durch welche das Wissen sich von der Meinung unterscheidet; auf der Erinnerung an das Setzen der Vorstellungen beruht auch der religiöse Glaube, denn es ist die Offenbarung, auf welche sich berufend er seinen Inhalt festhält, nichts als das Setzen der Vorstellungen. Wenn also ein und dasselbe die Quelle aller Vorstellungen ist, mögen sie Inhalt des Wissens oder der Meinung und des Glaubens sein: so fällt die Kluft weg, durch welche die Philosophie von der Empirie getrennt ist; wie jene so hat diese ihr Setzen von Vorstellungen zu rechtfertigen. Wie dies möglich sei zu erörtern, würde uns zu weit führen; denn nur aus der Wirklichkeit ist die Möglichkeit zu beweisen.

Anmerkung. Zum Schlusse erlauben wir uns noch eine Bemerkung gegen eine gewisse Secte von Philosophen, welche zwar weit entfernt sind, das Wahre für etwas Handgreifliches zu halten, es jedoch von den Köpfen der Menschen abhängig machen, so daß es nicht früher ist, als es gedacht wird †). Ihnen muß daher etwas als Recht gelten, was als solches gesetzt ist, während ein Recht,

---

*) Darstell. u. Krit. des Hegelschen Systems S. 19.

**) Ebend. S. 24.

***) Dr. Ernst Freiherr von Feuchtersleben, (ärztliche Seelenkunde. Wien 1845, S. 89.) spricht dasselbe aus.

†) Berliner Blätter von Karl Nauwerck, Blatt I. 1844.

welches, möge es erkannt und befolgt werden oder nicht, sich gleichbleibt, für sie nicht da ist, indem sie sagen: „Wo soll ein solches Recht existiren, wenn nicht in den Köpfen der Menschen? In der Luft kann es doch nicht schweben!" — gleichsam als wenn Alles räumlich und zeitlich zu fassen. Nach ihnen kann also nur das schön sein, was die Mode mit sich bringt. Alles in den Prozeß des Werdens hineinziehend, müssen sie ein Werden annehmen, welches gesetzlos wird, ohne daß Etwas wird. Daher sind sie denn auch ganz zeitlich gesinnt, wollen nur Zeitwahrheiten anerkennen, uneingedenk, daß ihre soeben verkündete Wahrheit schon veraltet und wie ein Modenprodukt nicht mehr an der Zeit sei, während sie bemüht sind, dieselbe auszubreiten und ihr Anhänger zu verschaffen. Unstät wie ihre Wahrheit predigen sie „Revolution!" und suchen diesen Gang der Dinge, daß nämlich, wie Heracleitos sagt, Alles fließt, anzupreisen, indem sie „das Entwicklungsgesetz des Zeitgeistes*)" darstellen. Giebt es nur Zeitwahrheiten, so ist das bezeichnete Gesetz vom vorigen Jahre jetzt nicht mehr gültig. — Nach Platon haben die Philosophen es nur mit ewigen Wahrheiten zu thun; die Zeitwahrheiten, welche nach ihm von den Vielen, die um das Viele herumirren, verehrt werden, möchten in unserer Zeit am zweckmäßigsten den Zeitungsschreibern zur Verbreitung überlassen werden, damit sie, bevor sie veralten, an den Ort ihrer Bestimmung gelangen.

*) W. Löser, 1844.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Druckfehler.

S. 12 in der Note statt: διαφέφει lies διαφέρει.
S. 29 letzte Zeile statt: in welchem lies in welcher.

Gedruckt bei W. Moeser und Kühn in Berlin.

Fremd

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Voigtlaender, J. A. Chr.

Eine Untersuchung über die Natur des menschlichen Wissens mit Berü
cksichtigung des Verhältnisses der Philosophie zum Empirismus

Berlin 1845

Ph.sp. 905 r
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10044666-3